فتح الله كولن

جذوره الفكرية واستشرافاته الحضارية



دار النيل للطباعة والنشر
الطبعة الأولى: ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠م

ISBN:
DAR AL-NILE
Kısıklı Mah. Meltem Sok. No: 5
34676 Üsküdar - İstanbul / Türkiye
Tel: +90 216 3186011 Faks: +90 216 3185220

مركز التوزيع / فرع القاهرة
العنوان: ٧ ش البرامكة - الحي السابع - مدينة نصر - القاهرة
تليفون وفاكس: ٢٠٢٢٢٦٣١٥٥١+
المحمول: ٢٠١٦٥٥٢٣٠٨٨+
جمهورية مصر العربية

www.daralnile.com

فتح الله كولن

جذوره الفكرية واستشرافاته الحضارية

تأليف

محمد أنس أركنه

ترجمة

أورخان محمد علي

دار النيل

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

لا يتناول هذا الكتاب مختلف وجهات نظر الحركات الإسلامية الموجودة في العالم الإسلامي، وتحليلَ انعكاساتها وأصدائها من الناحية الثقافية والاجتماعية والسياسية، بل هو محاولة لفهم حركة معينة أصبح لها تأثير ذو صبغة عالمية. ولا يَزعم هذا الكتابُ أنه كامل من جميع الوجوه، بل هو منحصر في نطاق ضيق سواء من ناحية المعطيات أو المحتوى؛ فهو لا يرقى إلى مستوى إنشاء نظرية شاملة في هذا الصدد، بل يحاول -فقط- شرح الجذور والنتائج الاجتماعية لمفهوم "الجماعة" وما جَلَبَتْه من طريقة وأصول في نظام العلاقات في المجتمعات الإسلامية.

ولا شك أنه لبيان الجذور الاجتماعية لمفهوم "الجماعة" والنتائج التي جلبتها على مستوي المجتمع، وما أفرزته من منهجية في المجتمع لا بد من كتابةِ بحوثٍ أطول وأوسع.

لقد وقفتُ قليلاً عند مفهوم "الجماعة" في الفكر الغربي وفي المجتمعات الإسلامية، محاوِلاً وضع إطار لطريقة فهم هذا الأمر، لتوسيع زاوية النظر إلى ظاهرة "الجماعة".

وأنا أعتقد بأن التناول الديني والتناول الاجتماعي لا يكفيان لتحليل حركة التجمعات الإسلامية المعاصرة تحليلاً صحيحاً وصائباً.. بل كلُّ فصل من فصول الكتاب يصلح لأن يكون كتاباً مستقلاً.

ومن أهم أسباب هذا أن محتوى علم الاجتماع قد نشأ ضمن الشروط الاجتماعية والمادية للغرب، وهذا أدّى في الحقيقة إلى مشكلة عامة في

نمط فهم الغرب للإسلام كدين وكثقافة وكحضارة. فهناك فروق أساسية بين فهم الغرب للإسلام -وللأديان الأخرى-، وبين مفهوم الإسلام عند المسلمين من ناحية العقيدة ومن ناحية التطبيق، أي إن الأمر لا يقتصر على مشكلة "المنهج" و"التحليل" فقط. لذا اضطررتُ في هذا الكتاب إلى استعمال المصطلحات الدينية ومصطلحات علم الاجتماع معاً، وإن أدّى هذا إلى بعض التعقيد. فإن استطاع هذا الكتاب أن يكون له أيّ إسهام من ناحية المعلومات، ومن ناحية أسلوب التناول لدراسات أخرى أشمل وأعمق في هذا الموضوع، فإنه يكون قد أدّى مهمته وحقق غايته.

وقد تبين لي بوضوحٍ وجودُ كيل بمكيالين في جميع التحليلات الغربية التي تتناول الجماعات الإسلامية والوجودَ الاجتماعي والديني للمسلمين، وعدمُ وجود أي معيار أخلاقي في هذا الصدد. ومع أن التحليلات تبدأ بشكل موضوعي وتحت مظلة "احترام التعددية" ووجهات النظر الأخرى، إلا أنه ما إن يتعلق الأمر بالعالم الإسلامي وبالجماعات الإسلامية، حتى ترى أن هذه التحليلات الغربية تفقد موضوعيتها بشكل غير مفهوم، ويتم تجاهل احترام مبدأ التعددية تجاهلاً تاماً. وعلى الرغم من جميع ادعاءاتهم بأن تحليلاتهم موضوعية وعلمية، إلا أن تحليلاتهم الاجتماعية تعاني العديد من المشاكل الأخلاقية.

ولا تخلو الساحة -طبعاً- من تحليلات لا بأس بها يقدمها المختصون حول الجماعات الإسلامية في تركيا وفي العالم، إلا أن الكتب والتحليلات لا تَذكر كلَّ شيء، فمن الخطأ -انطلاقاً من هذه الكتب ومن هذه التحليلات- تفصيلُ ألبسة جاهزة لهذه الحركات، لأن هذه التحليلات ليست -في نهاية المطاف- إلا مشاهداتٍ منطلقةً من زاوية نظر خاصة،

ولا تستطيع أن تحيط بجميع الحقائق حول الطبيعة الاجتماعية والثقافية لهذه الجماعات أو الحركات؛

فكثيراً ما تَرجع الأخطاء في تحليل الحركات والجماعات إلى هذه النظرة، وليس إلى الجماعة أو إلى الحركة نفسها. ولهذا السبب تتم تحليلات غير مسؤولة إلى درجةِ إهمالِ الآليات الداخلية للحركة، وإهمالِ شكل تعبير الحركة عن نفسها، وكذلك الأهداف الاجتماعية التي تسعى الجماعة إلى تحقيقها.

وكما سيلاحظ القارئ، فإن هذا الكتاب ليس بكتاب في سيرة الأستاذ فتح الله كولن وحياته.

والحقيقة أنه كان من الممكن أن يتم هذا البحث ضمن إطار من شرح سيرته، ولكني رأيت أنني عاجز عن تناولِ واستيعاب كافة الجوانب المتعددة لهذه الشخصية الفذة.

وأنا أعتقد بأن تحليل الشخصيات أصعب من تحليل الحركات، كما أرى ضرورة قيام المختصين في موضوع تحليل الحركات بتناول شخصية الأستاذ فتح الله كولن بالتحليل، لأنها الشخصية المثالية التي ظهرت في عهد المواجهة بين الحداثة وبين الإسلام والثقافة الإسلامية، ولأنها شخصية تملك جذور تقاليد الثقافة الإسلامية النابعة من عدة عصور، ولأنها شخصية شاهدتْ وعاصرت جميعَ التغيرات الجذرية التي حدثت في العصر الحديث، ولأنها شخصية لها ماهية ثقافية واجتماعية عميقة.

وعلى الرغم من حدوث موجة من الدعايات المكثفة ضد الإسلام، لا سيما بعد أحداث ١١ أيلول، إلا أن الاهتمام بالإسلام وبالمسلمين وبالحركات الإسلامية قد زاد، أي إنّ تعرُّف الغرب على الإسلام تم في

جو متأزم من الإرهاب والعنف. لذا نرى أن الشخصيات الإسلامية البارزة في العالم الإسلامي وأفكارَ زعمائه السياسية والاجتماعية والثقافية، ونشاطاتِهم في هذه المجالات، أصبحتْ محطَّ دراساتٍ وتحليلات عديدة.

وقد أدت الدعايات المغرضة ضد الإسلام والمسلمين إلى أمور سلبية بينهم وبين البلدان الغربية في النواحي السياسية والثقافية. والإعلامُ الغربي الآن يقدّم الإسلام كدين يتبنى العنف، حتى أصبح مفهومُ الإسلام مساوياً لمفهوم الإرهاب. وهذا ما دفع المسلمين إلى خوض حرب دفاعية عن عقائدهم. ولا شك أن العديد من المخابرات العالمية متورطة في هذا الأمر مهما كانت اتجاهاتها الدينية والسياسية والعنصرية. والحال أنه ما من دين على وجه الكرة الأرضية يمكن أن يهبط إلى مستوى تبريرِ مثلِ هذه الأفعال اللاأخلاقية، لأنه يتعارض مع أسس الأديان وحكمة وجودها. ولا يمكن أن تصدر هذه الأفعال إلا من قبل أشخاص يتصفون بالدناءة.

إن هذه التهمة العالمية الموجهة ضد الإسلام تُعدّ من أكبر المظالم التي وُجهت إلى الإسلام في تاريخه الطويل. وعلى منتسبي الأديان الأخرى أيضاً الدفاع عنه. ويجب ألا ننسى أن وجود الإسلام -وهو الدين الأخير- ضروري جداً لدعم نُظُم الإيمان في مجتمعات العالم بأسره.

ولعلنا إذا نظرنا إلى موجة الدعاية المنظمة الجارية ضد الإسلام، ندرك أن الحرب الباردة لم تنته بعد، بل غيرت هدفها فقط. وأن هناك بعض القوى في العالم تقوم -حالياً- بتطوير مفهوم جديد تحت دعوى "صراع الحضارات".

وبتعبير أوضح؛ فإن طرفي هذا النزاع هو الإسلام والغرب، والقسم

الأعظم من المحللين السياسيين يضعون هذا النزاع داخل إطار "النظام الجديد للعالم"، الذي تبنته الولايات المتحدة الأمريكية. سننتظر وسنرى معاً مدى صحة هذا الأمر. ولكن الذي لا نشك فيه هو أن الولايات المتحدة تسعى لزيادة تأثيرها في مجال العلاقات الدولية، بل تسعى أحياناً إلى محاولة القيام بدور صاحب القرار الوحيد. لذا نرى زيادة في المخاوف وفي ظهور نظريات المؤامرة وتحليلات أخرى للأزمات السياسية.

لقد أصبح الإسلام مرة أخرى موضوع الساعة، لذا زادت أهمية التحليلات التي تتناول الحركات الإسلامية في الآونة الآخيرة.

هنا أود الإشارة إلى أمر مهم يتعلق بالصعوبات التي تواجه التحليلات الاجتماعية التي تتناول الجماعات الإسلامية، وهو وجود فراغ أو مسافة بين مبادئ هذه الجماعات وآلياتها الداخلية، وبين بعض تصرفاتها التي يمليها عليها الواقعُ المعيش؛ إذ تُتَّهَم هذه الجماعات بأنها تتبع سياسة "التقية"؛ فإن لم نقم بفهم صحيح للأمور، فسيؤدي هذا إلى فهمٍ مشوه لهذه الجماعات من وجوه عديدة.

ومع أن العالم الإسلامي يعاني من قاسم مشترك من المشاكل، إلا أننا سنركز اهتمامنا في هذا البحث على تركيا.

إن تركيا بلد يعاني من مشكلة تعدد القوميات والثقافات، ولم يستطع بعدُ حلَّ المشاكل الناجمة عن هذا التعدد، على الرغم من وجود تجربة تاريخية طويلة له في هذا الصدد. وحتى البلدانُ التي تطورت فيها الديمقراطية وتكاملت، لم تستطع إحراز نجاح يذكر في مضمار التعددية. لأنه عندما يتعلق الأمر بحرية الفكر والعقيدة خاصة، نرى في هذه البلدان الديمقراطية ضعفاً واضحاً. وهذا الضعف هو أحد الصعوبات التي تواجه

أيَّ بحث وتحليل للجماعات الإسلامية. وفي الديمقرطيات التي تشكو من ضعف في حرية التعبير والعقيدة تتحدد مقولات الجماعات الإسلامية وتنحصر في إطار من القوانين السائدة دون أن تستطيع الخروج عليها.

والحقيقة أن أيّ حركة تتبع الطريق نفسها، حذراً من الخروج على قوانين البلد وعلى أيدولوجيته، وليس في هذا ما يُستغرب منه، ولكن المشكلة هنا هي: أن الأيدولوجيات الرسمية تُقدَّم وكأنها عقيدة سياسية وتَطلب من الجميع إقرارها باللسان، والإيمان بها بالقلب. وفي الديمقراطيات التي تحمل أيدولوجيات سياسية، يدخل الأشخاص في امتحانات الإخلاص للنظام من ناحية النية وخطرات القلب، ولا يتم الاكتفاء بأقوالهم المعلنة حول إخلاصهم للنظام. وهذا يعني أن النظام عندما يَسدّ بابَه في وجه بعض المدارس الفكرية وفي وجه بعض الجهات، فإنهم يتعرضون للاتهام من قبل النظام بـ"التقية" مهما كانت أقوالهم مشروعة.

ولا يقتصر وجود المشكلة على تركيا، بل تعاني جميع الأوساط الإسلامية من مثل هذه العلاقة غير الصحية والمعرضة للانكسار. ويمكن أن يتطور هذا إلى ديمقراطية يحف بها الخوف. ويجب ألا يَتناول أيُّ تحليل اجتماعي أيَّ حركة اجتماعية من منطلق مثل هذا الخوف.

وهذا لا يعني عدم القيام بالتحليل في حالة وجود فرق أو فراغ بين تحليلات الحركة الاجتماعية وبين أسسها الفكرية وآلياتها الحركية. ولكن بشرط ألا يتم القيام بهذا التحليل على أسس مطاطية وغير موضوعية مثل مفهوم "التقية". ومفهوم "التقية" مفهوم مرن جداً، بحيث يمكن مطّه وادعاء تطبيقه على كل حركة. ولكنه لا ينطبق ولا ينسجم مع حركة دينية، بينما نرى أن الحياة السياسية قائمة في العديد من البلدان على أسس من "التقية".

لذا فإن أي تحليل اجتماعي، يجب أن يَتناول -إضافة إلى مقولات الحركة المتوافقة مع النظام الرسمي- الأسسَ الفكرية والعقائدية للحركة ومصادرَها الثقافية مع التقاليد والآليات الداخلية التي تتبعها وتستخدمها. ولكن العديد من التحاليل لا تَتبع -مع الأسف- هذا الأسلوبَ، بل تنطلق في تفسيرها للحركة عن بعض أقوالها التي قالتها تحت خوف سيف ديموقليطس.

إن الإسلام هو المصدر الأساسي الذي يوجه دنيا الفكر والحركة للجماعات الإسلامية. والمهم هنا كيفية فهمها للإسلام وتفسيرها له وكيفية نقله إلى المجتمع، أو كيف تقوم -إلى جانب تفسيرها للأسس الإسلامية- بإنشاء الروابط والعلاقات مع القيم الاجتماعية في ظل هذه المدنية الحديثة، وكيف تتعامل مع مرحلة الثقافة العالمية ومع أصحاب وجهات النظر والآراء المختلفة. فمن ثم حاول هذا الكتاب أن يقدم أسلوب حركة الأستاذ فتح الله كولن من هذه الزاوية.

والموضوع الآخر المتعلق بهذا البحث هو قيامي بتصنيفٍ ثلاثيٍّ لحركة فتح الله كولن، التي يحسبها البعض بأنها حركة دينية صرفة. فقمت في هذا التصنيف بتناول هذه الحركة بأبعادها الثلاثة؛ الاجتماعية، والثقافية، والدينية. أي حاولتُ شرح هويتها وطابعها الاجتماعي والثقافي إلى جانب طابعِها وهويتِها الدينية.

لا شك أن لهذه الحركة طابعاً دينياً، ولكننا عندما ندقق بنيتها التي اكتسبتها على النطاق العالمي في هذا الموقع الجغرافي، نرى أنها تملك أيضاً هوية اجتماعية وثقافية عالمية. وعندما قمنا بتناول ماهيتها الدينية أوضحنا الطبيعة الروحانية والإنسانية المتسمة باللين والمسامحة التي

تبناها الأتراك في هذه البقعة الأرضية إبان تعرفهم على الإسلام واهتدائهم بهديه. لأن الجذور التاريخية لمشروع الحوار والمسامحة والابتعادِ عن التعصب، ترجع إلى دخول الأتراك الإسلام على يد المتصوفة. حيث كانت هذه سمة الحركات الصوفية للأتراك المسلمين في الأناضول شعارَ "توقير الخلق والإنسان". ولا شك أن الحركات الصوفية حركة واسعة النطاق وقديمة العهد تمتد إلى بدايات العصور الإسلامية. ثم إن هذه الحركات تتشكل حسب الظروف السياسية والاجتماعية في أمكنة وأزمنة مختلفة. فوجهة نظر فتح الله كولن يتلاءم مع البنية الاجتماعية والنسيج الاجتماعي الذي تَكوَّن في هذه الأراضي منذ ألف عام.

عندما قمنا بتحليل الآليات الداخلية والمعنوية لحركة فتح الله كولن رأينا أنها: "نتاج جديد لتقاليدَ إسلامية ربانية قديمة جُعلت متلائمة مع شروط المجتمع الحديث وظروفه. وحين تطرقنا إلى الحياة الروحية والمعنوية للإسلام، ذكرنا أن جوهرها ولبّها يكمن في مبادئ الزهد والتقوى والإحسان. كما أن هذه المبادئ هي الأسس المعنوية للإسلام. وقد أوضحنا أسس العلاقة المباشرة بين الزهد والتقوى وبين التصوف. ولكنا عند قيامنا بذلك لم نتطرق -طبعاً- إلى التغيرات التي أصابت هذه المفاهيم طوال التاريخ الإسلامي. وكما أننا لا نريد غض النظر عن هذه التغيرات فلا نرغب كذلك في الدخول في تحليل لغوي واصطلاحي تفصيلي لها، بل نكتفي بشرح المعاني السطحية العامة لهذه المفاهيم والإشارةِ إلى مكانتها في الأدب الإسلامي.

إن مفهوم الزهد والتقوى والإحسان موجود في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. وفي المقابل فإن مفهوم التصوف ظهر بعد عدة عصور،

وراح يؤدي دوره في الحياة، ثم عبَّر -وإن كان يحمل مفهوماً تنظيمياً ذا إطار معلوم- عن الحياة الروحية والمعنوية للإسلام. بينما أكّد البعض على وجوب التمييز بين الزهد والتقوى وبين التصوف. ولا أرى شخصياً أهمية كبيرة لمثل هذا التمييز.

والجدير بالذكر أن حركة الزهد ظهرت في العهود الإسلامية الأولى، كرد فعل روحي ضد التغيرات التي حدثت في الحياة الاجتماعية الإسلامية، نتيجة الفتوحات والاختلاط بالثقافات الأجنبية. وقد تطورت حركة التصوف كرد فعل تجاه التبدلات السياسية والاجتماعية السلبية في المجتمع الإسلامي، وأحدثت في مدة قصيرة حياةً إسلامية تتصف بالتقشف. وقد أبدى ذلك الجيل رد فعل قوي ضد التغيرات والتحولات الاجتماعية التي ظهرت نتيجة هذا الانفتاح، بالانغماس في حياة دينية متشددة.

ولا شك أن ذلك الجيل لم يقم بتنظير التصوف ولا بتنظير تجاربه ومشاهداته، مثلما حصل في العهود التي اكتسب فيها التصوف طابع جماعة منظمة تعكس الحياة الروحية للإسلام، بل بقي التصوف لديه كمظهرِ احتجاج روحي ومعنوي ضد التغيرات والتبدلات الحاصلة في النظام الاجتماعي. بينما تطور التصوف في القرنين الرابع والخامس الهجري، ونضج كحركة فكرية وكأسلوب حياة ضمن منظمة وجماعة. وعندما تناولنا الوجه التصوفي لحركة فتح الله كولن أشرنا إلى هذا الفرق، وأكدنا بشكل واضح وصريح أن حركته هذه لم تشكل "طريقة" من الطرق الصوفية.

ولابد هنا من الإشارة إلى أن براعة فتح الله كولن ومهارته في الخطابة ساهمت بشكل كبير في إعطاء شكل معين وسمة معينة لحركته؛ فاستطاع بقابليته الخطابية هذه جلْبَ انتباه الجماهير وإثارةَ اهتمامهم. وفي أحاديثه

وخطبه يُلاحَظ أنه -بجانب كونه مفكراً غزير العلم والمعرفة- يحرك العواطف والأحاسيس أيضاً، أي إنه خطيب يخطب على المنابر بوجدانه وقلبه كما يخطب بفكره وعقله. لذا فكما يتم تحليل مقالات فتح الله كولن ونشاطاته الثقافية الاجتماعية، يجب تحليل شخصيته من خلال ألفاظه الشفوية وأحاديثه الثقافية.

لقد كان نقل المعلومات الثقافية شفاهاً من أهم وجوه النقل والتواصل الثقافي في المجتمع الإسلامي. وقد وُجد هذا النسيج الثقافي المتلائم مع البنية الاجتماعية للإسلام طوال عصور عديدة؛ فازدهر الوعظ وتطورت الخطابة في التاريخ الإسلامي كفن أدبي، ولم يزل الوعظ يلعب دوراً مهماً في نقل التراث الثقافي والإسلامي من جيل إلى آخر. لذا وَجدت بداية النشاطات الاجتماعية والدينية لحركة فتح الله كولن نفسَها في إطار هذا النقل الثقافي الشفوي. فحاولتُ تحليل هذا التقليد الإسلامي، أي "تحليل تقليد الخطابة الشفوية" في القسم الأول من هذا الكتاب تحت عنوان مستقل، ثم تحليلَ دور هذه الخطابة في تشكيلِ ملامح المجتمع الإسلامي.

وتوجد آثار عميقة للخطابة الشفوية في الحياة الاجتماعية والثقافية للجماعات الإسلامية المعاصرة. وعندما ندرك التأثير الاجتماعي لثقافة الخطابة على الجماهير، ندرك السبب الكامن وراء التأثير الكبير لكلامِ وتوصياتِ ونصائحِ صانع أفكار مثل فتح الله كولن على الجماهير الواسعة.

وعلى الرغم من أن فتح الله كولن لا يتربع على قمة هرمِ منظمة بشكل فعلي وعضوي، إلا أن لأفكاره وتوصياته تأثيرا مهما على الجماهير. بيدَ أن التزام الجماهير بتوصياته وأفكاره كل الالتزام ووَضْعها ضمن المشاريع الاجتماعية، يعود إلى قابليته الخطابية هذه وإلى تأثير هذه الثقافة الشفوية

العميقة والمتأصلة، في المجتمع. وعندما تغيب هذه النقطة عن الأذهان يضطر فتح الله كولن -وبإلحاح- إلى التوكيد بأن ليس له علاقة عضوية بالجماعة ومؤسساتها.

ولا نجد نظيرا لهذا التأثير الاجتماعي الجماهيري للثقافة الشفوية بهذه القوة وبهذه المساحة في الثقافات الأخرى؛ فكل الأديان تقوم على تعاضد وتضامن جماعي وتسعى لتحريك "شعور الخير المشترك" والعمل به ضمن نظام معين. لهذا فإن الدعاة المبشرين في أرجاء العالم -كما يقول طه آق يول[1]- بالمقارنة مع الموظفين الرسميين، يملكون دافعا أكبر وحماسة أقوى في نشاطهم ودعوتهم. وعندما يتحد شعور "الخير" الموجود في الإنسان مع المثل الاجتماعية للإسلام، يتحول إلى تأثير ومحرك جماهيري. وهنا تبرز الوظيفة الأهم للثقافة الشفوية.

الإسلام دين واسع المدى والأفق -بلا حدود- لذلك فهو دين عالمي. وقد توجّه الأستاذ فتح الله كولن إلى مشاعر الخير والمسامحة الثرة الكامنة داخل الإنسان التركي وحرّكها وأثارها. إن هذه التضحية للإنسان التركي مظهر من مظاهر فهمه العميق للإسلام. وهنا تكتسب رسالة فتح الله كولن أهميتها. فالشعب التركي كريم ومعطاء، وقد لاحظ فتح الله كولن عمق هذا الكرم والعطاء الموجود عند الشعب التركي. ولكن لكي لا يتم استغلال هذا الكرم استغلالاً سيئاً فقد اعتنى فتح الله كولن عناية خاصة بتوجيه هذه العواطف والمشاعر نحو المصالح العليا للمجتمع، وحث السير ضمن هذا الإطار باستمرار وبلا توقف. وهكذا أوجد فهما جديداً للتضحية والتساند الجماعي في المجتمع.

---

(١) كاتب وباحث وصحفي تركي معروف. (المترجم)

لقد اهتم فتح الله كولن بالعقل والفكر وتزويدهما بالعلم والحكمة والمعرفة من جهة، وبالقلب والوجدان وتقويمهما بعوامل الخير والإحسان من جهة أخرى.

وهكذا نكتشف جانبين من شخصيته؛ الجانب الأول: هو "علمه"، والثاني: هو "عرفانه"؛ فهو يملك معلومات واسعة في العلوم الدينية وفي الثقافة الغربية وفي الفلسفة وفي المشاكل الاجتماعية والثقافية للعالم الحديث. فمن هذه الناحية يظهر أمامنا هويته كعالم ديني وكمفكر عقلاني في جميع الساحات هذه. وهو باستنادٍ إلى مخزون معلوماته وإلى تراكم تجاربه قَدم في شخصه أنموذجا مثاليا في أفكاره النيرة وآرائه العقلانية تجاه العالم،

أما الجانب الثاني من شخصيته -أي الجانب السلوكي والعرفاني- فهو يحتوي على معلوماته العرفانية حول الوجود والكائنات، وعلى تجاربه في هذا الخصوص. ولا شك أننا إن بقينا في إطار أحاسيسنا المادية وما تعكسه هذه الأحاسيس من العالم المادي، يصعب علينا فهم جانبه هذا. فلكي نفهم جانبه المعنوي ومكتسباته في هذه الناحية، علينا أن نتجاوز الحدود المادية التي تشكل إطار فكرنا. وطالما بقينا في إطار الحدود التي رسمها العالَم المادي في أذهاننا، فلن نستطيع فهم تجربته الروحية والمعنوية الغنية. بيد أن التجربة الروحيية الإسلامية تستدعي مستوى عالياً ومختلفاً من المعرفة والمشاعر. وسيبقى كل ما يقال في هذا الخصوص ضمن قدرة اللسان على التعبير.

وأنا أعتقد بأن هذا الجانب العرفاني العميق للأستاذ فتح الله كولن يستحق أن يكون موضوعاً لكتاب آخر، وأرى أن أي تحليل مصطلحيّ

لا يستطيع التعبير بشكل كاف عن مثل هذه التجارب الروحية والمعنوية، لأنه يجب ممارسة مثل هذه التجربة الروحية والمعنوية العميقة ممارسة جيدة. وأستطيع -كخريجٍ من كليةِ الشريعة- ذكرَ بعض الأمور حول مستوى علمه في العلوم الإسلامية، وقابليته في تركيب المعاني والاجتهاد والتفسير. فهذا ممكن ضمن إطار التعبير اللغوي والثقافي.

ولكني لا أعتقد أنني أستطيع قول شيء يذكر حول جانبه المعنوي وحول مدى عمق هذا الجانب فيه وعمق تجربته الروحية. فهو من الناحية الشخصية مسلم عادي يعيش ضمن جو روحاني عالٍ. ويَعرف كلُّ القريبين منه بأن مَن لا يملك سعة وغنى في القلب والروح والذهن، لا يستطيع مشاركته في عالم المشاعر هذه، ولا يستطيع أن يديم علاقته به مدة طويلة. وخطابه للقريبين منه والموجودين حواليه يتضمن إيقاعاً معنوياً عميقاً. ولعل طراز حياته المتسم بالحساسية، وعلاقته بالموجودات، بل حتى علاقته الجمالية بالمكان المحيط به، يقدم صورة عن جانبه العرفاني العميق... إذن، اسمحوا لي أن أخط بعض الأسطر في شرح هذا الأمر في إطار حدودي المعرفية.

من التراث إلى الحداثة

لم أستطع تقديم تحليل وافٍ في هذا الكتاب حول شخصية فتح الله كولن، لأن الكتاب ليس محصوراً في إطار استعراض مراحل حياته، لذا فهو لا يغني في هذا الصدد. وقد كانت عندي أسبابي العديدة التي ثبطت عزمي عن استعراض مراحل حياته وتحليلها، لأن تحليل شخصية كبيرة بهذا المقياس يتجاوز قدراتي ومعلوماتي وتجاربي وقابليتي في التعبير.

فما كتبته هنا هو عبارة عن ملاحظاتي المتواضعة النابعة من معرفتي به، وليس تحليلاً عميقاً لشخصيته. فما دمت لم أقم بتحليل الجوانب المتعددة لشخصيته، فلماذا إذن أُقدم هنا ملاحظات ومشاهدات متبعثرة؟.. أقوم بهذا من أجل شرح الصعوبة الموجودة في فهم الشخصيات التقليدية للعلماء الذين قاموا بنقل التراث الإسلامي من عصر إلى عصر ومن جيل إلى جيل، ولعبوا في هذا الصدد دوراً مركزياً وفعالاً.. أي شرح الماهية الروحية العميقة والاجتماعية لهم بالمصطلحات العصرية ونماذجها. فليس من السهل النفوذ إلى العالم الداخلي لهؤلاء بكل أجوائه الروحية والمعنوية، ولا إلى جو الوقار الذي يحيط بهم ويظهر في تصرفاتهم.

وأقول مرة أخرى، بأننا إن بقينا محصورين في إطار ما تُقدّمه لنا حواسنا وفكرنا المتسم بـ"العقلانية" (Rational) للعصر الحديث، فلن نستطيع النفوذ بحقٍ إلى أغوار العوالم الروحية والمعنوية لمثل هؤلاء العلماء التقليديين، ولا يمكننا فهم العلاقة العرفانية التي يؤسسونها مع الأشياء والموجودات، ولا فهمُ أحاسيسهم حول كونهم مراقَبين من قِبل الله تعالى.

إن فتح الله كولن من الشخصيات التي يصعب حقاً تحليلها. وحسب ما أعتقد فهو من الحلقات الأخيرة لسلسلة العلماء المسلمين. ولا أقول هو الحلقة الأخيرة لأنني لم أتتبّع سلسلة معينة منهم.

إن فتح الله كولن هو صورة للتراث الإسلامي في العصر الحديث. [ولم أصادف شخصياً في حياتي إنساناً آخر يملك هذا المستوى الرفيع من المعرفة ومراقبة النفس في كل شأن من الشؤون.. لا محل للفوضى في حياته؛ فهو يعيش بنظام الساعة ودقتها. فكأنه اتخذ من النظام المدهش

السائد في الكون أساساً لحياته. ويمكن مشاهدة هذا الأمر في جميع شؤونه بدءًا من أبسط حركاته، ووصولاً إلى قيامه بتخطيط الكثير من الفعاليات والأنشطة. فكأننا أمام عقل يعمل بإيقاع منظم على الدوام..] وهو حساس جداً أمام العناصر المعنوية كحساسيته أمام العناصر المادية.. نظراته وأطواره وقورة جداً، وهذه النظرات تبدو وكأنها لا تلامس المظاهر الخارجية بل تنفذ إلى الأعماق.

لا يلتفت الأستاذ فتح الله كولن إلى القيم والأذواق المادية التي فتنت الناس بها ولا يعيرها اهتماماً... إن هذه القيم والأذواق قد تكون من توابع الحياة، وأموراً طبيعية بل ضرورية للإنسان كشخص دنيوي وكأب وزوج ورئيس عائلة. وهي تشغل حيزاً مّا في قلوبنا، وتهب نوعاً من الآمال والسعادة أو اللذائذ الدنيوية، ولكنها ليست على الإطلاق عناصر رئيسة في صراعنا وفي سبب وجودنا. فقد وُجد الإنسان على ظهر هذه الأرض لمثل وقيم عليا أسمى منها. ولو لم يكن هذا صحيحاً، فلما يضحّى الإنسان إذن بنفسه وماله من أجل ما يعتقد أنها قيم مقدسة؟ يضحّى بنفسه من أجل الدين والوطن والأمة.. إن هذا هو ما يجعل الإنسان عظيماً ومهماً.

هذه هي القيم السامية التي يدعو إليها الأستاذ فتح الله كولن؛ يدعو الجماهير إلى أمور أسمى من الأمور اليومية الصغيرة التي ينشغل بها الإنسان في حياته اليومية، وإلى القيام بخدمات أسمى وأهم، وإلى مشاعر متأججة، وإلى قيم إنسانية عليا. هذا هو لبّ نضاله وجوهرُه، أي يناضل ضد الارتخاء والارتماء في أحضان الدنيا.. إنه استصغر الدنيا وملذاتها ونذر نفسه من أجل الآخرين، مما يعني التوجه نحو الأزلية.

وهو أحد نماذج الدعاة النشطين الذين أنتجتهم التقاليد الإسلامية

ضمن عصور عدة، وأنموذج مثالي من هذه النماذج. ولا يُعدّ من هواة وضع الأيدولوجيات التي تقيم المجتمعات ثم تهدمها مثل واضعي الأيدولوجيات في العصر الحديث، الذين سعوا لهدم جميع ألوان التقاليد والأعراف، لأنهم تصرفوا بالروح الثورية الهدامة لعصر التنوير.

لم يمد الأستاذ فتح الله كولن يده إلى شرايين المجتمع ولم يعبث بشعيراته، بينما سعى جميع واضعي الأيدولوجيات لهذا العبث دون أي شعور بالمسؤولية. لذا فإنه كان ضد التمسك بهذه الأيدولوجيات.

إنه إنسان أنتجته تقاليد طويلة وعريقة، حيث نشأ في بيئة محافظة. كان قد استوعب الجو المحافظ بكل تفاصيله، وشكل منظومة فكره ونظرته إلى العالم وتفسيره له. وكان يدرك النقاط التي يجب المحافظة عليها وتفسيرها وتوسيعها. وساعدتْه على هذا معرفتُه الواسعة بالعلوم الدينية ومنظومتها الفكرية. ولكنه -كإنسان- يملك شخصية ثقافية عميقة يدرك بها أحوال العصر الذي يعيش فيه، ويملك قابلية التجديد. كان شاهداً على هذا العصر الذي أحدث تغييرات ثقافية عميقة تجرّعت الإنسانية مرارتها. كان من أفضل المدركين للموجات والتغييرات السياسية والفكرية الجذرية وبتأثيرات الصراعات والتحزبات والانقسامات التي جلبتها.

عندما ننظر من أعتاب دنيا إدراكنا العقلي المعاصر، نرى أن فتح الله كولن يملك شخصية معنوية وفكرية قوية، قد عركته تجارب سنين طويلة في دنيا الفكر، فوقف بشكل مهيب يخاطب هذا العصر الذي ضعفت فيه الروح والفطرة السليمة، وضعف فيه الإدراك الصحيح. ولا يحس الأشخاص القريبون منه -في ظل الثقل الفكري والمعنوي له- بالراحة. لأن عليهم أن يكونوا يقظين على الدوام وفي جو روحي عميق.. ولا

يمكن الولوج إلى عالمه بأحاسيسَ ومشاعرَ تميل إلى الدنيا وإلى متاعها المادي ومصالحها ومنافعها. فلكي تلج إلى عالمه عليك أن تتجاوز حدود عالمك الشخصي وتتعداه. وبالمقابل هو أيضا لايساعدنا كثيراً على فهمه وتحليل شخصيته بعمق، لأنه يقوم بإخفاء العديد من الأمور المتعلقة به ويسترها بسبب تواضعه الجم.

في حين أن هناك العديد من الشخصيات يَسهل كثيراً تحليلُها، لأنها تحاول بكل ما تملك من قوة وبكل جهدها إظهارَ كل ما يتعلق بها. ولكن هذا الطريق مسدود بالنسبة للأستاذ فتح الله كولن الذي اختار حياة الوحدة وحياة العيش وراء الأستار. فهو وحيد حتى مع أقرب الموجودين حواليه. وهو -ككل صاحب دعوة- يحاول التسلق إلى أعلى الأعالي ووضعَ كل شيء في إطار من النظام. لذا نرى أن إنسان هذا العصر الغارقَ في الدنيا وفي أنانيته ومصالحه الذاتية، لا يستطيع أن يفهم -حق الفهم- مثل هذه الشخصيات التي يغلب عليها طابع الروح والمعنويات والتي هي نتاج تاريخ طويل من التقاليد.

الفصل الأول

نظرة عامة على مهمة "رسالة" فتح الله كولن

الظلال التاريخية والاجتماعية

- مَن هو فتح الله كولن؟
- التراث الخطابي
- التجارب الأولى في طريق الحوار والتفاهم
- وقْف (جمعية) الكتّاب والصحفيين
- نحو حوار بين الأديان والحضارات
- حركة فتح الله كولن والإسلام
- هل حركة "فتح الله كولن" طريقة صوفية؟
- تجربة الحوار وقبول الآخر عند كولن

نظرة عامة على مهمة "رسالة" فتح الله كولن

الظلال التاريخية والاجتماعية

منذ أن أنشئت الدول الحديثة مدعومةً بالجماهير المقيمة في المدن العصرية، زادت المشاكل المتعلقة بالإنسان والمجتمع والقيم الديمقراطية وتشابكت؛ فالمجتمع الحديث نتاج عقلاني، تسيطر المنفعةُ على كل جزء وعلى كل عنصر من عناصره. فمرض "النزعة النفعية" قد نفذ إلى نخاع الإنسان المعاصر. فكل نشاط أو حركة، سياسيةً كانت أم اجتماعية أم اقتصادية أم ثقافية، تريد أن تنال حصتها من المنفعة. ولا يَتصور الإنسانُ المعاصر أن يكون هناك أيُّ عطاء دون مقابل. فقد مال النموذج السابق للإنسان الذي نذر نفسه للمجتمع ولخدمته إلى الانقراض، وانقلبت الدنيا إلى دنيا آلية تعمل بالأزرار.

أما الإنسان بمعناه الحقيقي وبملكاته المتعددة فقد اتجه نحو الزوال. ويُعد هذا الأمر هبوطاً للإنسانية. فالإنسان انقلب من كائن -هو هدف الكون- إلى مجرد آلة بسيطة وإلى متاع بسيط. والمشكلة الرئيسة للدولة المعاصرة هي هذا النوع من الإنسان. لذا فقد توجّهت جميع النشاطات الروحية والمعنوية والثقافية لإنقاذه. أجل، إن الإنسانية متوجهة الآن في كل مكان نحو القيم المعنوية التي تهب الإنسان قيمته الحقيقية. ولا يهدف هذا التوجّه إلى إنشاء أي مجتمع ذي طابع سياسي.

كان بعض المفكرين والسياسيين الغربيين يعتقدون في البداية، أنّ ترسُّخ

الديمقراطية التي تحتضن جميع الأطياف الثقافية، واستقرارَها سيؤدي إلى زوال جميع المشاكل الاجتماعية، لأنهم كانوا يعتقدون أن جميع المشاكل الاجتماعية نابعة من النواقص الموجودة في الديمقراطية وفي القوانين، وأن الصراعات القومية والعنصرية والثقافية والسياسية والأيدولوجية... إلخ نابعة من وجود هذه النواقص. فإذا ما نجحنا في ترسيخ الحقوق الديمقراطية بجميع مؤسساتها، ويسَّرنا لكل المواطنين استعمالها والتمتعَ بها، انتفت الصراعات العنصرية بين الجماعات واختفت الصراعات الثقافية والاجتماعية.

واعتقد بعضهم أن هذه المشاكل ليست إلا ظواهر هامشية وضريبة لازمة لعملية الحداثة وزيادة الرفاهية الاقتصادية، وأنها نابعة من شعورِ بعضهم بأنهم تأخروا في اللحاق بركب الحداثة، وبالتالي فما إن تشملهم الرفاهية الاقتصادية ويغنَوا حتى يلتحقوا بركب المجتمع ويصبحوا جزءًا منه.

منذ عصرين كان هناك مثل هذا التوقع من قِبَل المهتمين بالمشاكل الاجتماعية والسياسية، وكانوا يأملون أنه عندما يتبنى المجتمع فكرة المسامحة وتقبّلِ الآخر، ويَهضم هذه الفكرة تماماً ويستوعبها، وعندما يتبع كل فرد هذه المبادئَ في علاقاته الشخصية والاجتماعية، لن تظهر هناك مشاكل كبيرة. بينما لوحظ أنه على الرغم من إتمام هذه المراحل فإن الخلافات الدينية والعِرقية والثقافية استمرت في كونها مصدراً للصراعات.

لقد قَدَّمت الديمقراطيات الغربية نماذجَ جيدة من مجتمعاتٍ ذاتِ مشاركة جماعية وغنية اقتصادياً. ولكن الصراع الاجتماعي لم ينته عندها، وديمقراطياتُها الجماعية تتعرض لهجومٍ متعدد الجهات من قِبل جماعات الضغط والمؤسسات المدنية التي لها طلبات اجتماعية مختلفة مثل حقوق

الأقليات، والنازحين.... إذن فإن الديمقراطية وحدها لا تستطيع القضاء على المشاكل التي تتحين الفرصة للظهور. لذا فإن هناك محاولات للوصول إلى تعريف جديد للدول الديمقراطية المستندة إلى المشاركة الجماعية.

هناك اليوم حوالي (١٨٠) دولة و(٦٠٠) مجموعة لغوية و(٥) آلاف مجموعة عرقية في العالم. ويوجد القليل جداً من البلدان التي يتكلم فيها المواطنون بلغة واحدة ويرجعون إلى المجموعة العرقية نفسها. وهذا التنوع السياسي والاجتماعي والثقافي والديني يحمل بذور الخلاف والصراع. وهذه الخلافات الكامنة المستعدة للانقلاب إلى صراعات وَضعت في الكثير من البلدان أسئلةً وشكوكا كثيرة أمام الديمقراطية التي توجِّه الحياة السياسية. وقد أصبحت الصراعات العرقية والثقافية -ولا سيما بعد انتهاء الحرب الباردة- أهم مصدر للعنف السياسي وأكثرَها انتشاراً.

كل هذه المشاكل تهدد مستقبل المجتمعات البشرية، لذا فقد أصبح من الضروري إنشاء أسس ثقافة "التسامح وتقبّل الآخر" بشكل عاجل، بحيث تكون أوسع وأشمل من التعامل الديمقراطي الموجود حالياً. ولا توجد -طبعاً- طريقةٌ بسيطة ولا صيغة سحرية تقوم بحل كل هذه المشاكل وتتغلب عليها. فلا يطمحن أحد لهذا.

قد يفيد العديد من الاقتراحات في ظروف خاصة، ولكنها لا تفيد على المستوى العالمي. فإن أخذنا تجارب مختلفِ الناس بعين الاعتبار واستطعنا التخلص من الأحكام المسبقة، فسنرى أن العديد من الحركات المحلية لها اقتراحات وحلول للعديد من المشاكل العالمية.

هناك كثير من المفكرين الذين يرون أن لفت الأنظار إلى المواضيع العالمية بخصوص الديمقراطية وحقوق الإنسان والدين والأخلاق...إلخ،

هو الأمل في حل النزاعات التي مبعثها الفروق الثقافية والدينية واللغوية.. ونحوُها من أوجه التعدد والاختلاف.

ويشارك العديد من المفكرين من الأوساط الدينية في هذه القناعة. وهناك في أنحاء كثير من مجتمعات العالم أشكال من الحياة الدينية، وأنواع من وجهات النظر حولها سلطت التطورات الاجتماعية والتاريخية الأضواء عليها.

إن الديمقراطيات الغربية التي وَعدت الإنسان بـ"نظرة عالمية" متكاملة وشاملة، انقلبت في وقت قصير وأقل من عمر إنسان إلى مبدأ تثور حول أسسه الفكرية والفلسفية والسياسية الشكوكُ والريب. وقد ظهر أن عمر "العصرنة" أو "الحداثة" وأيدولوجية التقدم قصير. ولم يكن هناك مفر من قصر هذا العمر، لأن النموذج الذي أقامته هذه الأيدولوجية للإنسان وللمجتمع كان يحمل طابعا سياسيا وماديا مفرطاً.

لقد حاول المفكرون والفلاسفة منذ القرن الثامن عشر، إنشاء مجتمع سياسي يكون من سماته أنه مجتمع مرتبط بالعقلانية قد دفع جميع القيم المقدسة خارج الساحة الاجتماعية وأبعدها عنها، وأن تكون علاقاته الاقتصادية عقلانية وتتحرك ضمن دائرة المصلحة والمنفعة، وأن يكون عقلانيا في علاقاته السياسية القائمة على استعمال القوة والتحكم، وعقلانياً في الساحة الاجتماعية والثقافية لأنه يقيم جميع علاقاته على أساس مادي.

كان هدف "العصرنة" أو "الحداثة" هو إزالة أنموذج "الإنسان الاعتيادي المرتبط بالتقاليد". ولكي توفَّق في هذا اختَرَعت وسائلَ سياسية واجتماعية وثقافية معينة. كان الإنسان التقليدي أنموذجا شعبياً، أي لم يكن يعيش

لنفسه فقط، بل كان إنسانا مستعداً للتضحية في سبيل المجتمع والأمة والدين والإنسانية. ولم يكن يعمل بغريزة المنفعة الشخصية، بل كان يقوم بأعمال التعاون والتساند والمشاركة في ظل شوق ديني. كان يرعى الفقير والجار والمحتاج، بل يهتم بالمشاكل الإنسانية والأخلاقية في أرجاء العالم ويستنكرها.

ولكن الأيدولوجية العصرانية لم تكن تملك ولا تستوعب مثل هذا الأنموذج الإنساني المفرد الواسع القلب. لأنها كانت مادية صرفة، وأنموذجها الإنساني لم يكن هو "الإنسان" كإنسان، بل كـ"فرد" يعيش مع مصالحه ومنافعه دون الاهتمام بالآخرين. وأيدولوجيتها هي التقدم على الدوام، أي الكسب والربح ثم المزيد من الربح وزيادة رفاهه وغناه.. لقد نجح هذا الأنموذج في أماكن قليلة في العالم، ولكن الناس سرعان ما لاحظوا -مع كونهم وصلوا إلى الغنى والرفاهية- أن المشاكل والصراعات الاجتماعية والثقافيةلم تنته؛ فكلما زاد رفاههم المادي زاد فقرهم الروحي، والمحطةُ الأخيرة التي وصلوا إليها في النهاية هي جو من عدم الإشباع الروحي. لذا بدأ الناس والجماهير والقطاعات الواسعة من الشعب وجماعات الضغط، تحاكِم وتحاسب النظامَ الذي يعيشون فيه في شكل منظمات مدنية واسعة كبيرة.

أجل، لقد انتظمت الحركات الاجتماعية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كردود فعل للتوتر النابع من النظام السائد، وللأزمات الاقتصادية ولحركة العصرنة.. وقد حاول علماء الاجتماع إيضاح هذا الأمر، ووضعوا نظرياتهم الأولى حول حركات ردود الفعل هذه. وكما ذكرنا أعلاه، فإن حركات ردود الفعل ضد العصرنة كانت حركات هامشية،

وعندما وصلت نِعَمُ العصرنة ونظام الحياة إلى مستويات عليا، زالت واختفت ردود الفعل هذه. وإن ثقافة "المدينة" و"المجتمع السياسي" كان هو الأنموذج الذي أنشأته العصرنة بعد أن أذابت كل شيء في قِدرها. إلا أن الحركات الاجتماعية التي ظهرت بسرعة في الربع الأخير من القرن العشرين، كانت تختلف تماما عن الحركات الكلاسيكية التي ظهرت في القرن التاسع عشر، وكانت لها أشكال وأهداف أخرى. وعلاوة على هذا فمعظم هذه الحركات ظهرت في أواخر مرحلة العصرنة، وفي مجتمعاتٍ وصلت إلى الرفاه الاقتصادي. وهذه الظاهرة كانت تعني إفلاس النماذج التي أسستها تحاليل علم الاجتماع الكلاسيكي حول الإنسان وعلاقته مع المجتمع. ولا شك أن الحركات الاجتماعية الجديدة تختلف في أدواتها وفي أهدافها عن سابقاتها.

وهكذا تظهر أهمية طراز الحياة الدينية التي بدأت بالظهور والانتشار في معظم بلدان العالم ضمن هذه المسيرة التاريخية والمادية والثقافية والاجتماعية. ونرى أن العنصر البشري هو أهم عنصر في أساس الأزمات الاجتماعية والسياسية الحديثة. فقد بدأ الإنسان يتساءل عن سبب وجوده في هذه الدنيا، ويبحث من جديد عن سبل لتحقيق ذاته. وهذه المشكلة هي مشكلة حاول الفكرُ الفلسفي حلها منذ العهود الأولى للفلسفة وحتى الآن. ولكن الجواب الشافي حول هدف وجود الإنسان على هذه الأرض جاء من الأديان السماوية. وبعد أن دفع الإنسانُ كل هذه الضريبة كبدل لوقوعه في كل هذه الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لم يجد مفراً من الرجوع إلى قيمه المقدسة وإلى القيم الإلهية السماوية التي تجعل الإنسان هدف الكون.

إن أنموذج "الإنسان الفاضل" الذي أكّدت عليه الأديان السماوية، أصبح هو الأنموذج الذي تسعى وراءه المجتمعات الحديثة. ولا شك أن ترقية الإنسان كان يحتاج إلى جهد جديد، وهذا الجهد عبارة عن محاولة إقامة "الإنسان المجتمعي" بكل أعماقه.. أي إنشاء الإنسان المضحّي الوفيّ والمجهّز بالقوى المعنوية من جديد. الإنسان الذي يعبّر عنه المَثَل القديم ويصفه بأنه الناذر نفسه للمجتمع في "درب الحق"، وإنشاء جيل جديد بهذا النمط. ولا يستطيع منطقُ العصر الحديث فهمَ روح هذا النذر، لأنه طراز من العيش بعيد عن ذهنه وتفكيره. بينما أُنشئت- جميع المدنيات السابقة والدول والإمبراطوريات وجميع القيم، من قِبل أشخاص يملكون مثل هذا الروح.

ويبذل علماء الاجتماع ومهندسو المجتمع، جهوداً كبيرة لإنشاء هذا النموذج الإنساني وتكوينه من جديد، ويحاولون تطوير خطط ونماذج جديدة في هذا الصدد. وهم يخشون خشية كبيرة لأنهم على علم بالمخاطر الكبيرة التي ستتعرض لها المدنية المعاصرة إن لم ينجحوا في هذا المضمار،. أجل، فالمدنية المعاصرة في حاجة ملحّة إلى أشخاص يحملون روح التضحية، وينذرون أنفسهم للمجتمع من جهة، وتحتاج من جهة أخرى إلى حوار جدي بين القيم الجماعية التي تنتجها الأمم التي تنتمي إلى ثقافات وحضارات مختلفة في هذا العالم.

وفي هذا الجو أصبح الأستاذ فتح الله كولن يحظى هو وأهداف حركته بأهمية كبيرة. ولما كنا سنتناول هذا الموضوع في هذا الكتاب بصورة مفصلة، فإننا نقتصر هنا على نظرة عجلى ووجيزة.

إن الباعث وراء حصول حركة فتح الله كولن ورسالته على مثل هذا

الاهتمام، هو هذه الخلفية التاريخية والاجتماعية من جهة، وشخصيته القيادية الفذّة من جهة أخرى. لذا فعلى الرغم من عدم قيامنا هنا بتحليل شخصيته، فلابد من أن نلقي نظرة قصيرة على قصّة حياته.

مَن هو فتح الله كولن؟

ولد عام ١٩٣٨م. في قرية "كوروجوك" العائدة إلى قضاء "باسِينْلَر" التابعة لمحافظة "أرضُرُومْ" في عائلة محافظة لها سبعة أولاد، خمسة منهم ذكور. عمل والده "رامز أفندي" إماما حكومياً في جوامعِ مدن عديدة. ومدينة أرضروم تقع في الشمال الشرقي من تركيا، وهي مدينة محافِظة لدرجة كبيرة من الناحية الاجتماعية والثقافية. وقد حملت عصوراً طويلة القيمَ الدينية والملية وحمتها.

قضى طفولته في هذه البيئة المحافظة على القيم المعنوية وفي جو كلاسيكي من أجواء التكية والمدارس الدينية. ولكنه كان يحمل بين جوانحه عشقاً خاصاً للعلم ورغبة كبيرة للمعرفة والفهم. ولم يكن في مقدور هذه البيئة الضيقة إشباع تطلعاته. لذا توجّه -وهو في هذه المرحلة المبكرة من عمره- بعقله واهتماماته إلى النشاطات الثقافية والسياسية والاجتماعية التي تمارَس في العالم الخارجي. وبتعبيره هو فقد كثّف اهتمامه من حين لآخر في السنوات الأولى من وجوده في المدرسة الدينية على المشاكل الاجتماعية. وكلما كَبُر هذا الدماغ الصغير ونضج شيئاً فشيئاً، بدأ بالتعرف على دنيا الفن والأدب والسينما والمسرح والحركات الفكرية الموجودة في بيئته.

أنهى دراسته بالمدارس التقليدية العتيقة في وقت قصير، ولكنه لم يجد فرصة للتعلم في المدارس الرسمية. ولم تكن جميع مؤسسات

الجمهورية قد ترسخت بعد. وكان البلد يشهد منذ عهد التنظيمات وحتى تلك السنوات مشاكلَ سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، بعضها قديمة والأخرى في طور الولادة. وكانت النخبة قد هُزمت أمام الحضارة الغربية وأصبحت تشعر بعقدة النقص أمام الأفكار الغربية. مما أدى إلى ظهور نقاشات طويلة حول نشأة أفكار كثيرة. واستمرت هذه النقاشات من عهد التنظيمات حتى يومنا الحالي، أو إنها تحولت إلى قصة بدون نهاية حتى اهترأت صفحاتها وتُرك معظمها دون أي حل. وحتى إن النخبة نفسها تعبت من مناقشة بعض المسائل ووضعتها على الرف حتى علاها الغبار. كما تم تجاهل العديد من المشاكل المتعلقة بالإسلام وبالحياة الاجتماعية والدينية. كانت الديمقراطية التركية في حالة انكسار وتحوّل مستمر، وهي تراوح ما بين نظام الحزب الواحد ونظام الأحزاب المتعددة.

وقد انتبه الذهن اليافع والحساس للأستاذ فتح الله كولن في السنوات المبكرة من عمره إلى المسائل والنزاعات السياسية والحزبية والأزمات الاقتصادية المتعاقبة، والفقر السائد والمشاكل الاجتماعية العديدة. بدأ وهو شاب يافع بالتفكير الجدي في علاجٍ وفي حلول لما أنتجه انحطاط عصرين كاملين. فتناوَل -من جديد- هذه المشاكلَ الثقافية المزمنة القديمة في ضوء القيم الثقافية الحديثة، وحاول القيام بتنشيطِ وهزِّ الحركات الفكرية التي كانت في نوم عميق منذ عصرين، ووضعها أمام المسلمين كمشاكل عاجلة تتطلب الحل، وذلك بعد فرز المسائل الحيوية من بين هذه المشاكل المعقدة والمتشابكة. وكان يرى أنه لابد من نَفَسٍ جديد ورغبة جديدة في حل المشاكل المعقدة.

غير أنه كانت هناك صعوبة معينة؛ كان هناك منذ عصرين خطان اثنان

حول أسباب الانحطاط والحلول المقدّمة لها في ظل المدنية المعاصرة، وحول كيفية الاشتراك في هذه المدنية؛ أحدهما من قبل الأوساط الدينية، والآخر من قبل الأوساط المثقفة بالثقافة الغربية. كان الخط الأول محافِظاً جداً، بينما أنكر الخط الثاني تاريخ الأمة وتقاليدها وقيمها الاجتماعية، محاوِلاً الدخولَ إلى العالم المتمدن دون هوية ودون شخصية.

وبينما كان الخط الأول يبحث عن ديناميكيةِ وآلية التقدم في التراث وفي الخط المحافظ الذي حظي بالقبول في سيره الاجتماعي والتاريخي؛ كان الخط الثاني يرى أن الحل يكمن في القيم المادية والثقافية، وفي طراز الحياة الذي جاءت به الحضارة الغربية. وطبعاً كان هناك من اقترح طريقاً ثالثاً ورابعاً، ومن اقترح مزج الخطين الأول والثاني... وكما ذكرنا فقد نشأ الأستاذ فتح الله كولن في بيئة محافظة جداً، فكان من الطبيعي أن يسير في الخط المحافظ التقليدي، لأن أي فكر جديد أو تفسير جديد كان يعدّ خارج نطاق المقبول آنذاك. وفعلاً نرى أن محاولاته الأولى قوبلت بردود فعل من هذا القبيل.

ومع أن فتح الله كولن إنسان محافظ مرتبط بقوة بالقيم التقليدية، إلا أن هذه القيم الثقافية التقليدية لم تكن مانعة له من التفاعل مع المدنية الغربية المعاصرة. لذا نرى أن مبادرته ومساهمته كانت من الناحية الفكرية والنظرية ومن الناحية العملية محتوية على تفاسير جديدة للفكر المحافظ وللفكر الحديث. ونرى أنه -سواء في نشاطاته الدينية والاجتماعية الأولى أم في نشاطاته في ساحة التعليم فيما بعد- كان يحاول إظهار عدم وجود تناقض أو صراع بين القيم الثقافية الدينية والحقائق العلمية، بل وجودَ تلاؤم كبير بينهما، وأنهما يستطيعان تقديم خدماتهما إلى الإنسانية.

لم يحاول الأستاذ فتح الله كولن إخفاء هويته الدينية أبداً، لأنه حقّق ذاته ضمن تجربة دينية وروحية عميقة، ورأى حكمة وجوده في هذه التجربة. فهو لا يوافق على صحة عزل هوية أي إنسان وتجربته الدينية والروحية عن كيانه الاجتماعي، لذا فهو يملك نظرة متكاملة عالمية عامة. وهو يؤكد على الدوام أن الإنسان المتدين الحقيقي سيكون ذا فائدة كبيرة للمجتمع وللدولة وعاملاً في رقيهما. وبينما نرى أن المفكرين المعاصرين يركزون اهتمامهم على مسائل معينة كالدولة و"المدينة" والاقتصاد، نرى أن فتح الله كولن يتّجه إلى "الإنسان" الموجود في أسس هذه الاهتمامات. وهو يرى أن أهم مشكلة في المدنية المعاصرة هي مشكلة تعليم الإنسان وإعداده وتربيته. فإذا أصبح الإنسان إنساناً فاضلاً، أصبحت الدولة فاضلة، وكذلك "المدينة" والاقتصاد. ثم إن فتح الله كولن لم يتناول الإنسان كموضوع للنقاش على المستوى الثقافي، بل حوّل هذا الموضوع إلى مشروع جدي في الحياة العملية.

من جهة أخرى فإن تصرف أي شخص محافظ أمام المسائل الجديدة يكون عادة الاستمرارَ في السير على الخط المحافظ لأنه يراه أكثر أماناً. والأفكارُ الجديدة والنظرات الجديدة لم تكن تكتسب شرعية إلا بمقياسِ عدمِ تعارضها مع القيم التقليدية ومع الأقوال التي ترسخت وتشكلت ضمن مراحل التاريخ الطويلة. لأنه كان يُخشى أن تختلط بها الآراء والتجارب الشخصية. ولكن الأستاذ فتح الله كولن حاول تجربةَ تقديمِ خط جديد في هذا الصدد. فهو من جهةٍ متمسكٌ بشعور الثقة التي تهبها قيم التقاليد، ومتمسك من جهة أخرى بالقيم الاجتماعية الجديدة.. كانت هذه محاولة كبيرة في عملية التركيب الفكري.

وَجد الأستاذ فتح الله كولن نفسه في المحيط الذي نشأ فيه بين قيم حضارتين؛ بين قيم المدارس الدينية والثقافة الإسلامية، وبين قيم الثقافة

الغربية المعاصرة والحضارة الأوروبية. إن ثلاثة أجيال قبله عاشت في حُمَّى البحث عن هويتها بين هاتين الثقافتين والحضارتين. ولم يكن هذا البحث عن الهوية -على الأقل بين هاتين الحضارتين-، قاصراً على التجربة التركية. فقد عاشت جميع البلدان وكافة الثقافات التي كانت خارج نطاق الحضارة الغربية، عهدَ بحثٍ ونقاش حول طبيعة هويتها.

كان فتح الله يستطيع أن يرصد عن قربٍ التغيرَ الثقافي الذي يعيشه العصر. فكونه رجلاً محافظاً لم يجعله يكتفي فقط برصد التطورات والتغيرات الاجتماعية ويتركها لتيار الزمن. ولم يكتف -كرجل محافظ- بمشاعرَ عاطفية، والتحسر على التغيرات الاجتماعية والأخلاقية التي تجري أمام ناظريه. بل استعمل مخزونه الشخصي وتجاربه أمام هذه التغيرات ونسج علاقات فعالة معها، وفضَّلَ الاستعانة بالقيم التقليدية التي تملك ماضياً عريقاً وطويلاً، والمساهمةَ بها بشكل واعٍ في التغيرات الاجتماعية اليومية. أي وسع آفاق أهدافه ومُثُله الأخلاقية والشخصية والثقافية.

دخل الأستاذ فتح الله كولن محيط هذه الأفكار وهو في الخامسة عشر من عمره. فقد كان شاباً يافعاً نضج مبكراً. والحقيقة أنه لم يعش لا طفولته ولا شبابه، فبيئته المحافظة والمدرسة الدينية التي درس فيها جعلته شاباً ناضجاً في وقت مبكر، إذ كان يحمل في قلبه تجربة روحية ومعنوية عميقة، وفي عقله نشاطاً وحماسة كبيرة.

التراث الخطابي

إن فهم حركة فتح الله كولن وهدفِها مرتبط بإدراك مفهوم ثقافة "الصحبة" (أي الدروس الدعوية) والخطابة والحديث الشفوي في العالم الإسلامي، وإدراكِ طبيعة هذه التقاليد وهذه العادات.

إذ كانت المحادثة والخطابة من أهم وسائل نقل الثقافة منذ ظهور الإسلام. وكانت منظومة الفكر الإسلامي الموضوعةُ من قِبل المدارس التقليدية تُنقل عن طريق الخطابة والمواعظ و"المجالس الدعوية" والمساجد إلى الجماهير العريضة. وكانت المساجد هي المراكز الطبيعية لهذه الوسائل، حيث كانت بمثابة مراكز إنتاج الثقافة الإسلامية على المستوى الجماهيري والشعبي، فظهر فن الخطابة بخطوطه الأصيلة في هذه الأماكن. كما كانت المساجد أهم عنصر في الحضارة الإسلامية وفي ثقافة المدينة، لأنها كانت نقطة التقاء جماهير المدينة وجماهير السوق، أي كانت تقوم بدور مهم في تشكيل الثقافة الإسلامية وعجنها.

إذن، فإن البيئة التي نشأ فيها فتح الله كولن، هي هذه البيئة. فهو كان -قبل كل شيء- خريجَ المدرسة الدينية، وكان يعيش حياة متداخلة مع الجامع ومع الجماهير الواسعة التي يؤمها. وكان الانعكاس الاجتماعي للفكر الديني ولطراز الحياة والعقيدة يدور حول هذا المحور. وهو يقول بأنه في السنوات الأولى من دوامه في المدرسة الدينية، عندما صعد كرسي الوعظ ليلقي أول موعظة له، كان الكرسي أطول من قامته.

عاش منذ صغره حياة يطبعها طابع الحيوية والحركية والحساسية والدقة، وقد انعكس هذه الحماسة على خطبه التي كان لها طابعها الخاص به. وعندما صعد المنبر اكتشف التأثير الإيجابي للوعظ على الجماهير منذ عصور عدة. وقد نذر نفسه وهمته لاستعمال فن الخطابة كواسطة للإرشاد والتبليغ، ولإثارة مشاعر الجماهير فيما يخدم المجتمع والدين والملّة. وأظهر بقابليته الفذة في الخطابة، مدى فاعلية "الكلمة" وتأثيرها، حيث كانت هذه الفاعلية تاريخية وعاشت عصوراً عدة.

لعل الخطابة كانت أهم جوانبه انعكاساً إلى الخارج. فالعديد من الناس لا يعرفون عنه سوى أنه خطيب مفوه. ولسنوات طويلة قد ظلت جوانبه الأخرى كالعلم والعرفان وقريحته الواسعة معمورة في ظل هذه القدرة الفذّة على الخطابة. بينما كان يملك معرفة واسعة في العلوم الإسلامية وفي العلوم الغربية المعاصرة. ولكن هذه القابليات بقيت في السنوات الأولى من نشاطه كجوانب غير معروفة. ثم بدأت مقالاته وأشعاره تظهر في مجلات مختلفة. واهتم لسنوات طويلة -إلى جانب العلوم الدينية- بالعلوم الحديثة أيضاً كالتاريخ والفلسفة وعلم الاجتماع والأدب والفن. وكان يستعمل هذه العلوم بنسبة حاجة الجماهير للتثقيف والإرشاد أي استعمل هذه العلوم كواسطة للتبليغ.

هناك الشيء الكثير الذي يمكن أن يُذكر حول قابلية الخطابة لدى الأستاذ فتح الله كولن، ولكن نستطيع أن نقول باختصار بأن "قوة الكلمة" التي همدت منذ زمن ونامت، قد بُعثت من جديد واستيقظت بفضل أسلوبه الحماسي الجديد وطابع إخلاصه.

بدأت وظيفته الرسمية للمرة الأولى في عام ١٩٥٩م، عندما فاز بالامتحان الذي رَتَّبَتْه "مديرية الشؤون الدينية". ودامت هذه المرحلة ثلاثين عاماً قضاها إماماً واعظاً ومدرساً للقرآن الكريم وإدارياً. فقد عمل واعظاً في محافظات؛ "أَدِرْنَة"، و"كِيركْلارْ أَلِي"، و"إزمير"، و"أدرَمِيتْ"، و"مانيسا"، و"جَنَقْ قَلْعَة" وغيرها. وفي هذه المرحلة من وظيفته الرسمية كواعظ، تشكلت تجربته الأولى وممارساته وحواره وعلاقاته مع الجماهير.

وبفضل قابليته الفذّة في فن الخطابة وإخلاصه وقدرته في تحريك المشاعر الدينية والملية لدى الجماهير، وبفضل هذه الخطب والمواعظ،

تجددت آمالُ وحماسةُ الجماهير التي كانت قد همدت منذ زمن طويل. لقد رجع الآلافُ بل عشرات الآلاف من الناس إلى وعيهم في جو هذه الخطب الدينية، واكتسبوا الثقة بقيم حضارتهم.

بدأت النشاطات الأولى لـ"فتح الله كولن"، كشخص واعظ متنقل يجوب المحافظات، إذ اعتُبر جانبه الخطابي واتصاله مع الجماهير ولقائه بهم من أهم السمات التي انعكست على الخارج منه. كان طعامه وشرابه وملبسه منسجماً مع الموقف الاجتماعي والنفسي للجماهير التي يخاطبها. عاش وهو يهتم جداً بكل حركة تبدر منه، وبكل كلمة تخرج من فمه، ويتصرف بشعورِ شخص موضوع تحت المراقبة. لذا فهو يقظ على الدوام. ولا ينبع هذا من رغبته في الاحتفاظ بحسن ظن الجماهير المتدينة، إنما هو تصرفُ شخصٍ يشعر برقابة الله تعالى على كل حركة من حركاته، وكل كلمة من كلماته. فهو شخص زاهد وعابد و"درويش" على النمط الحديث. فالشعور بالعبودية هو الدافع وراء جميع تفاصيل سلوكه وتصرفاته ومشاعره وأحاسيسه العميقة، ووراء وقاره وهدوئه. فكل حركة من حركاته وكل طور من أطواره وكل تصرف من تصرفاته.. مدروس تماماً ومنضبط ومعتدل.

بعد رياضة نفسية شاقة استغرقت أعواماً عدة، تطهرت عنده جميع حالات الانفعالات البشرية غير المنضبطة وتصفت، ومرت جميع مشاعره من مصفاة هذه التربية. فنراه وهو في ذروة الحماسة في خطبه، وَقوراً مسيطراً على نفسه، بينما نرى الكثير من الخطباء يفقدون السيطرة على أنفسهم في خضم شعورهم الحماسي وفي جو حماس الجماهير، وبعد أن تنحسر الحماسة تبقى هناك العبارات غير المناسبة التي تفوهوا بها،

وتكون مصدراً لإثارة المشاكل لهم؛ بينما كان الشيخ فتح الله كولن، حين يرتقي المنبر ينشر جواً من الوقار والجدية فيما حوله، فلا يسمح لنفسه ولا للجماهير أن تبدر منه أو منها كلمة أو تصرف غير لائق. كان يشعر قبل خروجه أمام الجماهير بآلام تشبه آلام المخاض. وبالتالي يعتني عناية فائقة ألا يخرج من فمه أيّ فكر أو كلام لم يأت أوانُ ولادته. فمالم نفهم مدى قدرته على الخطابة، ومالم نستوعب أسلوب حياته الحساسة التي تشكلت حولها فلن ندرك مدى تأثير هذا التراث الخطابي على مقومات الجماعة.

إن حركة فتح الله كولن شكلت منهجها وطريقتها المستقلة في نشاطها الديني والاجتماعي. والملامح الثقافية التي شكلتها هذه الجماعة ملامح أصيلة نابعة من نفسها مع كونها مرتبطة بالتراث.

وكلما زاد ارتباط فتح الله كولن بالجماهير ازداد اندماجه وترابطه بها، وتَعَرَّفَ على مشاكلها الدينية والاجتماعية والثقافية، حيث صَبَّ جل اهتمامه على إيجاد طرقٍ تُنقذ الجماهيرَ من الضيق أو الفوضى التي تعاني منها. وأدت هذه العلاقة الحميمة القريبة من الجماهير ومن مشاكلها الأساسية، إلى بحوث عميقة وجدية لإيجاد حلولٍ تخلص الجماهير من هذا الغموض الذي هي فيه. في هذه الأثناء اطلع على جميع التيارات الفكرية والسياسية في البلد وعلى الحلول المطروحة، حيث أمعن فيها النظر لمعرفة درجة صلاحيتها وواقعيتها. فتأملَها وفكّر فيها بعمق، ثم اتجه إلى مشاكل العالم الإسلامي ووجد الفرصة لتوجيه قريحته نحو عالم أوسع. ونتيجةً لرحلته الفكرية هذه، وَجد أن المشكلة في بلده وفي العالم الإسلامي أو في الحضارة الحالية كلها، هي الإنسان بحد ذاته وتعليمُه وتربيته وتدريبه.

وفي بداية السبعينات حاول تطبيق خطته في التعليم والتربية على الطلاب الشباب، ثم في المدارس التي شجّع على إنشائها في معظم بلدان العالم. فانتقل بذلك من النظرية إلى التطبيق العملي.

وبينما استمر في عمله ومهنته واعظاً، بدأ من جهة أخرى بالقيام بترتيب دورات تعليمية ومخيمات صيفية للطلاب. وبدأ يؤكد في خطبه ومواعظه على أن الحاجة إلى بناء المدارس في هذا العصر، أمسُّ من بناء الجوامع، وذلك ليستنهض هممَ الناس إلى بناء المدارس والتعليم. ولكن سرعان ما جاءته انتقادات من بعض الأوساط المحافِظة، لأن هذه الأوساط كانت تهتم بالمشاريع ذات الأمد القصير، بينما كانت مشاريع التربية والتعليم ذات أمد بعيد. كما لم تكن هذه المشاريع من المشاريع التي تهتم بها هذه الأوساطُ بشكل مباشر. لذا فلم تكن على وعي بالآثار الاجتماعية العميقة لها على المدى البعيد. ونظرت أوساطٌ محافِظة أخرى إلى هذه المشاريع باستخفاف ولم تأخذها مأخذ الجد.

وقد حاول الأستاذ فتح الله كولن لسنوات عديدة في خطبه ومواعظه بشكل مباشر أو غير مباشر، إقناعَ الأوساط المحافظة بفائدةِ مشاريع التربية والتعليم، وخطا خطوات فعلية في هذا المجال ليكون قدوة لهم. كما بذل جهداً كبيراً في إقناع الأوساط الحكومية الرسمية أيضاً بأنه لا يستهدف من هذه المشاريع سوى مصلحة الجماهير وخدمة الروح والهوية الملية، ولا يحمل أي هدف سياسي أو أيدولوجي. وقد كانت المؤسسة التي أنشأها لهذا الغرض مؤسسة مدنية أفرزها النشاط المدني. إذ لم يكن يوجد فيها أيّ تجمع أو أي معارضة سياسية. ولم تتوجَّه هذه المؤسسة إلى أي هدف يتعارض مع أهداف الدولة القائمة، ولا إلى أي غاية تتصادم مع

القيم الرسمية للدولة. لأن الجهود كلها كانت موجهة نحو تعليم الشباب والجماهير وتربيتهم.

وقد بدا فتح الله كولن شخصاً من الأشخاص النادرين في التاريخ الإسلامي، الذي تَستمع لخطبهم ومواعظهم كتلٌ كبيرة من الجماهير من مختلف الثقافات والمشارب والأطياف.

وفي التسعينات قامت هذه المدارس -الابتدائية والثانوية- التي شجع على إنشائها في تركيا بالاشتراك في المسابقات العلمية العالمية، حيث أثبتت جدارتها في مدة قصيرة بالنتائج الجيدة التي حصلت عليها، والنجاحات الرائعة التي سجلتها. كان هذا دليلاً على أن هذه المدارس أُرسيت على قواعد علمية رصينة. وبتعبير آخر كانت هنا إشارة إلى مدى نجاح مشروع التربية والتعليم الذي بدأه الأستاذ فتح الله كولن وَوَضَعَ على عاتقه مهمة إنجازه.

أصبح فتح الله كولن بفعالياته هذه ونشاطاته حديث الساعة في تركيا، وبؤرة اهتمام كبار موظفي الدولة ورجال السياسة المحايدين، والأكاديميين والأوساط المثقفة ووسائل الإعلام. وأصبحت أعوامُ التسعينات أعوامَ الانفتاح على العالم الخارجي من جهة، وأعوامَ إجراء الحوارات مع مختلف الفئات وبشكل واسع من جهة أخرى. فبدأ عهد حوار لم يحدث مثيل له في التاريخ الحديث لتركيا. بينما كانت تركيا قبل الثمانينات مسرحاً لنزاعِ وصدام العديد من الحركات ومن التيارات الأيدولوجية. وقد قُتل الآلاف من الشباب في أثناء الصدامات التي جرت بين الحركات الشبابية. واهتزت تركيا من أعماقها بتأثير النزاعات الأيدولوجية التي عمّت أيضا العالم كله. ولكن فتح الله كولن استطاع أن ينقذ محبيه والجماهير العريضة التي كان يخاطبها، من الانزلاق إلى هذه النزاعات والخصومات ويبعدَهم

عنها. وأبدى في هذا الأمر عناية خاصة بصبر وتأنٍ. وفي عام ١٩٨٠م حدث انقلاب عسكري شاع في أعقابه هدوء كبير لفّ البلد.

لقد خسر البلد في الستينات والسبعينات ثلاثة أجيال، واستولى التعب واليأس على الناس. أما أعوام الثمانينات، فكانت أعوام قيام الحركات الفكرية والأيدولوجية بمراجعة نفسها ومحاسبتها. ولكن النزاعات انتهت في الشوارع والساحات فقط، أما الرؤوس والأذهان فكانت لا تزال مملوءة ومقسمة بالحواجز الأيدولوجية. في مثل هذا الوضع الاجتماعي بدأ فتح الله كولن بإرساء ثقافة الحوار وقبول الآخر، وبثقافة إبداء المرونة والابتعاد عن التعصب. واستطاع أن يكون مقنعاً، لأنه كان معماريَ مشروعٍ على النطاق العالمي، لذا أصبح محط الاهتمام وموضوع الساعة.

التجارب الأولى في طريق الحوار والتفاهم

قام فتح الله كولن بعد ذلك بمحاولات وتجارب أولية لمشروعه الكبير لإرساء قواعد الحوار بين الحضارات. فقام بعقد اجتِماعات بين ممثلي مختلف الأفكار، وبين ممثلي مختلف أنماط المجتمع وأديانه، ومع الذين دخلوا في صراعات عملية فيما بينهم في الستينات وفي السبعينات، والذين استمرت خلافاتهم في الساحات الفكرية والاجتماعية، وانقسموا إلى معسكرات مختلفة.. وَجد هؤلاء أنفسَهم يجلسون لأوّل مرة حول مائدة واحدة مع مخالفيهم في الرأي والأيدولوجية. وللمرة الأولى كانوا يرون مخالفيهم عن قرب ويتحدثون معهم. كان هؤلاء من الذين ربما شهر أحدهم السلاح في وجه الآخر في السابق، أو على الأقل قادوا تيارات مختلفة ومتعارضة من الحركات الشبابية. جلسوا حول مائدة واحدة وجهاً لوجه يتناولون الطعام ويسأل أحدهم عن أحوال الآخر.

صحيح أن الحديث كان في هذه اللقاءات الأولى لا يتجاوز كلمات المجاملة، ولكن كان هناك من بين الحاضرين من أعجب بهذه الاجتماعات، وبدت عنده أمارات الرغبة في إرساء القواعد الفكرية والفلسفية والاجتماعية لهذه الاجتماعات. وبمرور الزمن نتجت عن هذه الرغبة اجتماعاتُ مدينةِ "أَبَنْتْ" (Abant)، أو ما أطلق عليه اسم "منبر أَبَنْت للحوار".

لم تعد هذه الاجتماعات اجتماعاتِ مجاملة، فقد شُكل هنا كادر علمي جاء أعضاؤه من مختلف الجامعات ومختلف الاختصاصات ومختلف المدارس الفكرية. وانقلب الصراع هنا إلى صراع فكري وعلمي.

لقد جاء هذا الكادر العلمي الذي ينتمي كل منهم إلى مدرسة فكرية مختلفة إلى هذه الاجتماعات لتأسيس ساحة مشتركة من التفاهم والعيش معاً في تركيا دون صراع. كان هذا دون شك مشروعاً كبيراً لا شبيه له. كان فتح الله كولن ومحبوه في أول الأمر هم الذين يديرون هذا المنبر، ولكن ما إن اتسع مجال هذه الاجتماعات ونطاقها حتى انقلب هذا المنبر -نتيجة اشتراك عدد كبير من المفكرين والعلماء في ساحات الفكر والعلم والقانون والسياسة- إلى منبر مشترك وإلى برنامج عمل. ولا يشغل فتح الله كولن سوى الرئاسة الفخرية لوقْف (جمعية) "الكتّاب والصحفيين" التي تقوم بترتيب هذه الاجتماعات وتمويلها، أي إن اجتماعات الحوار هذه أخذت قالبها المؤسساتي على يد هؤلاء الأكاديميين وأصبحت تحت تصرفهم.

وقْف (جمعية) الكتّاب والصحفيين:

نحو حوار بين الأديان والحضارات

تأسس وقْف (جمعية) الكتّاب والصحفيين عام ١٩٩٤. وكان لافتتاحه صدى كبير في وسائل الإعلام. حيث تأسس في البداية لتفعيلِ وتنشيطِ

جو من الحوار وحسن النية. وكان هذا هو رأسمال الوقف في البداية. ولكن سرعان ما أعقبت اللقاءات على موائد الطعام فعالياتٌ اجتماعية وثقافية مختلفة. فقد امتلك الوقفُ مجلتين ودارَ نشرٍ لإرساء القواعد الفكرية لاجتماعات "أبنت".

إلى جانب هذا، بدأ الحاضرون في المآدب من مختلف الاتجاهات والانتماءات بتأسيس صداقات جديدة. ظهر -ولأول مرة- أن الفروق والاتجاهات المختلفة تملك جاذبية خاصة وسحرا متميزا، لأنه سرعان ما أدرك جميع الأطراف كيف أن الفروق والاختلافات ليست سوى وجه من أوجه الغنى والثراء. فأصبح ثمة تلاؤم وانسجام تام بين معتنقي مختلف الأديان. كان هذا أول حوار حار بين هؤلاء، لأنهم لم يروا منذ سنوات عديدة -بل ربما منذ عدة عصور- أرضيةً مشتركة للحوار مثل هذه الأرضية. لذا فقد أيّدوا هذه الحوارات بحرارة. ولعلهم لم يتوقعوا في البداية أن ينشأ جو كمثل هذا الجو الحار، ولم يتوقعوا أيضاً تحول هذه الحوارات التي جرت على موائد الطعام إلى حوارات بين الأديان والحضارات.

لقد مهدت الحياة العصرية للإنسان سبلا وتسهيلات كثيرة، ولكنها في الوقت نفسه زادت من مشاكله. ولعل من أهم هذه المشاكل هي التحريضات السياسية والإمبريالية التي تثير الخلافات بين الأديان والحضارات. وكانت العلاقات الدولية تتأثر سلبياً بهذه التحريضات. وأصبح السلام العالمي -الذي لم يتحقق أبداً على الرغم من كثرة الحديث حوله- في خطر مستمر. لذا بدا أن الحوار بين الحضارات والأديان هو الأمل الوحيد للإنسانية.

هذه هي باختصار حصيلة خطب الأستاذ فتح الله كولن ومواعظه

الجياشة التي وجهها إلى الجماهير الشعبية. ولا شك أنه لولا أُفقه الواسع، وحدسه القوي وأسلوبه اللين الداعي إلى التعايش معاً دون نزاع، لما حدثت هذه الموجة من الانبعاث والحركية. ولا نستطيع -طبعاً- إهمالَ التأثير القوي للتدين الصحيح وللثقافة الدينية على كتل الجماهير.

وقد جرت نقاشات عديدة في وسائل الإعلام وفي الأوساط السياسية حول الهوية الدينية لـ"فتح الله كولن". لأنه لم يخطر على بال أحد أن يقوم شخصٌ محافظ ومتدين بمثل هذه الفعاليات وبمثل هذا الانفتاح الاجتماعي. ومَن يدري، فلعلهم لم يهضموا بعدُ مثلَ هذه الهوية الدينية. ولكن الخطأ الرئيسي لهؤلاء يكمن في أنهم حسبوا أن فتح الله كولن واعظ تقليدي مثل غيره من الوعّاظ الاعتياديين، لأنهم لم يكونوا يعلمون أنه -إلى جانب إلمامه بالعلوم الإسلامية الأساسية- كان ملماً بالفلسفة الغربية وبالعلوم الاجتماعية، ولا يعلمون قدرته على مزج الثقافات المختلفة في بوتقة واحدة من أجل الوصول إلى حلول للمشاكل الاجتماعية للمجتمع المعاصر. والخلاصة أن الأستاذ فتح الله كولن أصبح -وبشكل تدريجي- بنشاطه الإسلامي الاجتماعي وبقريحته النفاذة، مادة للدراسة من قِبل علماء الاجتماع والأكاديميين.

حركة فتح الله كولن والإسلام

لنؤكد أوّلاً بوضوح، أن حركة فتح الله كولن لا تملك بنية أيدولوجية، ولم تسعَ إلى تأسيس أيدولوجية دينية أو سياسية. فقد عارض تحويلَ الدين إلى أيدولوجية سياسية، أو تفسيرَه على هذا النحو. لذا كان من الخطأ النظر إلى حركته كحركة دينية تتحرك ضمن أيدولوجية إسلامية تقليدية.

وكما هو معلوم فإن أهم عامل في نقل الدعوة الإسلامية كأيدولوجية

(İslamizm) إلى مستوى دولي هو عامل الاحتلال والاستعمار. ومعلوم كذلك إن حركة الاستعمار لم تكن موجهة نحو العالم الإسلامي فقط، بل نحو جميع بلدان العالم الثالث، وأنها قامت بتنظيم حركة "الاستشراق" التي هي حركة فكرية سياسية وأيدولوجية.

قامت حركة الاستشراق هذه بعدِّ جميع الثقافات والحضارات خارج الحضارة الغربية نوعاً من الوحشية والتخلّف. وهذه الثقافة السياسية التي تعوَّدْنا عليها منذ عصرين، كانت عمليةَ تمييز سطحية بين الغرب و"الآخرين". وقد استند الاستشراق مدة عصرين إلى هذه الأيدولوجية في علاقته مع أقطار العالم.

إن الاستشراق ليس سوى أيدولوجية سعت منذ القرن التاسع عشر حتى الآن إلى تسهيل التوسع السياسي والعسكري والاقتصادي للغرب، وتأمينِ التحول الثقافي الذي يستلزمه هذا التوسع. أي إن "الاستشراق" كان يحمل آثار هذا الاستعمار العالمي في جيناته. وهكذا وُلدت في العالم الإسلامي الأيدولوجيةُ الإسلامية التقليدية مقابل هذا الاستعمار والاستغلال.

ولا شك أن الوضع العالمي الحالي مختلف عن الوضع والظروف السياسية التي وَلدت الاستشراقَ وولدت الأيدولوجية الإسلامية التقليدية. فقد انفصل الوضع العالمي عن الأسس الأيدولوجية التي ارتبط بها الاستشراق الكلاسيكي، واتجه نحو وضع أكثر إنسانية وأكثر أخلاقية إلى قيم عالمية مشتركة. وهذا التطور في الوضع العالمي دفع الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي إلى نوع من التغيير والتحوّلات. كما كانت هناك بعض الحركات الإسلامية الهامشية في العالم الإسلامي لا تزال تتحرك ضمن الأيدولوجية الإسلامية السياسية الكلاسيكية، ولكن هذه الحركات إلى

جانب الدعم المادي والجماهيري وافتقارها التنظيم الأيدولوجي، لم تكن تملك سوى الرؤية في أفق ضيق لا يتجاوز الزمان والمكان.

لذا فمن الخطأ الوقوع في خوف وقلق مما يجري حالياً في العالم الإسلامي واعتبارُه نتيجة للفعالية السياسية للإسلام ثم تهديداً موجهاً للعلاقات الدولية، ولا سيما حركة فتح الله كولن. لأن الآلية الأساسية في هذه الحركة هي ماهيتها الدينية والثقافية والاجتماعية البعيدة عن الصبغة السياسية والأيدولوجية. وقد بقي الأستاذ فتح الله كولن طوال حياته بعيداً عن الفعاليات السياسية وعن الأهداف السياسية. ولم يقدم الإسلام -في أي وقت من الأوقات- كأيدولوجية سياسية، بل رأى أن هذا الأسلوب من التبليغ والدعوة، سيُلحق ضرراً بالدعوة الإسلامية. وكرّر شرح موقفه هذا مراراً وتكراراً سواء في خطبه للجماهير أو في مقالاته.[1]

إن من الخطأ النظر إلى حركة فتح الله وكأنها حركة دينية تقليدية صرفة. فإن لهذه الحركة سمة وماهية وغاية اجتماعية وثقافية. وقد تعود المحلّلون في الغرب على النظر إلى الحركات الدينية وكأنها حركات ردود فعل ضد الحداثة، يحاولون على الدوام تصنيفها في إطار نظريات الأزمات. وسنقوم بفحصٍ وتدقيق لهذه النظرة فيما بعد وبشكل مفصل.

ولا يكفي قراءةُ أو استعمالُ المفاهيم الاجتماعية الحديثة للحركات حتى نفهم الشكل الصحيح لحركة فتح الله كولن. ويجب التأكيد أولاً

(1) M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 96; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 107, 128,139; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 11, 82, 86; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 179; Kendi Dünyamızıa Doğru, s. 38; Kırık Testi, s. 110; Sohbet-i Canan, s. 108, 120126-; Fasıldan Fasıla, 1159/4 ,232/2 ,138-137/; İsmail Ünal, M. F. Gülen'le Amerika'da Bir Ay, s. 96; Mehmet Gündem, M. F. Gülen'le 11 Gün, s. 235

على أن هذه الحركة ليست حركة رد فعل، وليس لها علاقة بثقافة الأحياء الشعبية الفقيرة أو ردودِ فعلها، وليس لها علاقة بالحياة القروية أو الريفية. لأن القائمين بحمل أعباء هذه الحركة هم أكثر أفراد المجتمع ثقافة وقابلية، وهم ينتسبون إلى أفضل طبقات المجتمع، وهم أبناء المدن.. تلقوا تعليماً عالياً في تركيا وخارجها، وعرفوا قيم العصر الحديث عن قرب واستوعبوها. وهم كما لا يَسْعَوْنَ لتشكيل دولة أيدولوجية، كذلك لا يقومون بنقدِ وردِّ أي أيدولوجية للدولة ولا ينشطون لمعارضتها ومخالفتها. ولا يعملون بشعور الفقر والحرمان مثل الحركات الناجمة عن ردود الأفعال الراديكالية، بل يقيمون كل تصرفاتهم وعلاقاتهم على أساس الحوار والتفاهم وقبول الآخر. ثم إن كل علاقاتهم مع المجتمع ومع الأفراد الآخرين قائمة على أساس إيجابي. وبدلاً من سلوك طريق القوة والعنف وطريق الهدم والانقلاب، سلكوا طريق تقديم البدائل دون أن يخلوا بالنظام القائم، وتقديمَ الطرق لمصلحة البلاد في التطور والانفتاح. وأنت تجد في جميع علاقاتهم أنهم اتخذوا الفرد والمجتمع والإنسانية هدفاً وغاية لهم.

هل حركة "فتح الله كولن" طريقة صوفية؟

مع وجود بعض أوجه الشبه بين الآليات الرئيسية لحركة فتح الله كولن والطرق الصوفية التقليدية في استعمال بعض المفاهيم المتعلقة بالتربية الروحية والحياة القلبية، إلا أنها تختلف عنها في مجال تشكيل حركة مدنية مؤثرة، وفي طراز التثقيف، وفي منهجية سلوكيات الحركة. إن حركة فتح الله كولن حركة مجهزة بآليات الحركات المدنية، وفيها الكثير من المفاهيم التصوفية: الفكرية منها والعملية، مثل التواضع والتضحية

والإخلاص، ونذر النفس للخدمة، والتوجه نحو الحق تعالى، والعيش لإسعاد الآخرين، وتقديم الخدمات دون مقابل، والتوجه نحو الحياة الروحية والمعنوية والقلبية... ولكنها لا تجعل الإنسان يتقوقع على نفسه، بل يتوجه إلى نفسه وإلى الآخرين وإلى المجتمع أيضاً. ومن هذه الزاوية فإن العمق الديني وشعور العبودية، يحملان أهدافاً اجتماعية أكثر شمولية وتكاملاً. ويُطلق "ماكس ويبر" (Max Weber) على هذا الأمر -حسب المصطلحات والمفاهيم التي طورها- تعبير "وضع العلاقات الدينية والاجتماعية على أساس عقلاني". ولكن هذا التعبير لا يستطيع الإحاطة بديناميكية حركة فتح الله كولن الاجتماعيةِ والثقافية والعقلية إحاطة تامة.

تتوجه الطرق الصوفية نحو العالم الداخلي الخاص والخفي للإنسان، وتُحاول إضعافَ علاقة سالكيها مع الشؤون الدنيوية ومع الحياة الاجتماعية ودَفْعَهم إلى الحياة الروحية وتجارِبها المختلفة وتحمُّلِ المعاناة في هذه السبيل. ومع أن الطريقة الصوفية لا تنقطع تماماً عن الحياة الاجتماعية، إلا أنها تستمر في طريقها بقيود صارمة وتعليمات غير مرنة وغير منفتحة على العالم. أما حركة الأستاذ فتح الله، فهي تحمل محتوى اجتماعياً أوسع؛ فنرى هنا أن "الشعور الديني" و"النشاط الاجتماعي" يسيران معاً في تلاؤم وبخط متوازٍ. فالتربية الدينية والروحية من ناحية تزيد من العمق النفسي للإنسان ومن نضجه، ومن ناحية أخرى، تدفعه لاشتراك أهداف اجتماعية مشتركة وتحقيقها.

إن مفهوم "الخدمة" في هذه الحركة يتوجه إلى روح نذر النفس في الإنسان لخدمة المجتمع. ومع أن هذا يتفق مع مفهوم تحمُّل الألم والتقشف عند "ويبر" إلا أنه أكثر شمولاً ووسعة وديمومة منه. إن التدين

الاعتيادي لا يستطيع حمل مثل هذه التضحية والصبر عليها، لأن حدود التدين الاعتيادي معلومة. فلكل من الصلاة والصوم والزكاة والحج.. إلخ، حدوده ومقداره وحجمه وإطاره. أما مفهوم "الخدمة" في هذه الحركة، فهو يعرض شمولاً أوسع وديمومة أكبر. وهو يستعين ليس بالقيم الدينية فقط، بل بالقيم الوطنية والإنسانية والأخلاقية وبالعلاقات الاجتماعية كذلك. ويتبع طريقاً عقلانياً ومعقولاً تجاه قيم الدولة والملّة في علاقاتها الاجتماعية. وعند ذكر "رجل الخدمة" يتبادر إلى الذهن صورة إنسان ناذرٍ نفسه للإنسانية وللتضحية والإيثار، وذي قلب واسع يحتضن البشرية كافة. وهذا الأمر يستوجب حباً كبيراً للدين وللأمة وللإنسانية. لذا فإن الذين احتضنوا الحركة كانوا مستعدين دائما لتضحية الغالي والنفيس في سبيل كسب رضى ربهم بحب عميق وإيمان راسخ.[1]

تجربة الحوار وقبول الآخر عند كولن

يُعد الحوار وقبول الآخر أهم سمة من سمات حركة فتح الله كولن وديناميكياتها. وهذان المفهومان اللذان تطورا بمقياس صغير في العالم، بدآ ينقلبان إلى سمة ثقافية على نطاق عالمي. إن العيش معاً دون نزاع أصبح من الأهداف ومن المشاكل التي تبحث الدولُ الحديثة عن وسائل تدعيمه ووضع فلسفته. ولم يكتسب الحوار وقبول الآخر في أي عهد من عهود التاريخ أهمية كأهميته الحالية، ولا كانت ثقافة الحوار ضرورية كضرورتها الآن. لأن جميع الإمبراطوريات السابقة لم تكن مؤسسة على

---

(1) M. F. Gülen, Ölçü veya Yoldaki Işıklar, s. 107192 ;108-; Yeşeren Düşünceler, s. 110, 142; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 35; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 117; Fasıldan Fasıla, 2127/; Sohbet-i Canan, s. 125

علاقات سياسية وقانونية مبنية على الحوار، بل كانت قائمة على أساس الصراع والحروب، وقد أسست الحضاراتُ المختلفة جدراناً سميكة حولها، محافِظاً كلٌ منها على هويتها السياسية والأيدولوجية والدينية. وأدّى هذا إلى صراعات لامفرّ منها فيما بينها وإلى حروب عديدة. وسادت "قوانين الحرب" في العلاقات الدولية طوال القرون الوسطى. ولم يقتصر هذا الأمر على العلاقات الدولية فحسب، بل ساد حتى في القوانين الداخلية للدول والإمبراطوريات. إذ لم يكن يُسمح بأي اختلافات دينية أو عنصرية أو ثقافية، ولم يتم الاعتراف بحق هذه الاختلافات بالوجود. لذا تأسس نضال الإنسانية في ساحة الحضارة طوال القرون الوسطى على الصراع والشجار والحروب. أما الآن فإن المفاهيم الجديدة التي أتت بها العولمة تسعى إلى وضع أسس الحوار والتفاهم وإرسائها بين الثقافات والحضارات المختلفة.

وهكذا فإن حركة فتح الله كولن تُعدُّ -على المستوى الدولي- من أبرز محاولات البحث عن أرضية للحوار والتفاهم المشترك وأوضحِ مثال لها. ويُسنِد الأستاذ فتح الله هذه المحاولاتِ بأدلّة دينية وفقهية وفلسفية. وما فعالياته في التعليم والتربية على المستوى الدولي، وتأسيسُه المدارسَ العديدة في مختلف الدول، إلا لكي تكون هذه المدارس جسوراً بين الأديان والحضارات المختلفة.

وهو يرى أن على المسلمين ألا يقيموا هويتهم الثقافية والاجتماعية على أسس من الصراع والنزاع، فهذه الأسس أسس هدامة، ولا تتفق مع القيم الإنسانية والعالمية للإسلام. ولم تكن الحروبُ الطويلةُ الأمدِ في العهود السابقة، إلا نتيجةً لمشكلةِ هيمنةِ منطقِ القوة على العلاقات

الدولية. وقد كان من الممكن أن ينطبق هذا على جميع الإمبراطوريات السابقة وعلى ظهور جميع الأديان وانتشاره. ولكن لا تستطيع الإنسانية الآن تحمُّلَ تبعات هذا النزاع في الصراع على المستوى العالمي. علماً بأن منظومة القيم الإسلامية قائمة على "السلام والحوار المتبادل وقبول الآخر". وقد طبق الرسول ﷺ هذه القيم في دولته في المدينة المنورة حيث كان أهل المدينة ينتسبون إلى أديان وثقافات مختلفة. ولكن تَصرف الرسولُ ﷺ ضمن قيم تُعَدُّ متفوقة -للمرة الأولى في التاريخ- على قيم حقوق الإنسان الدولية المعلنة. وترينا هذه الوثائق التاريخية، كيف تم الاعتراف بالخصائص الدينية والثقافية المختلفة، وحقوقِ كل جماعة ومسؤوليتها على أساس من الاعتراف المتبادل. وحسب هذه الوثائق والمعاهدات، فإن غير المسلمين أحرار في أديانهم وتفكيرهم وطرز معيشتهم وعباداتهم دون أن يتدخل أحد في هذه الأمور، بل يمكنهم العيش مع المسلمين كشركاء على أساس من الحرية الدينية والقانونية والثقافية، وضمن نظام يسمح بالتعددية. وقد قام "علي بن أبي طالب" رضي الله عنه في الرسالة التي بعثها إلى مالك بن الأشتر (واليه في مصر) بصياغة قانونية لهذا النظام.

وحسب نظرة "علي" رضي الله عنه فإن الناس ينقسمون في البلدان التي يحكمها المسلمون إلى مجموعتين رئيسيتين؛ إحداهما: هم المسلمون الذين يُعدون إخواناً لنا في الدين، والأخرى هم غير المسلمين الذين يشبهوننا في الخلق ويساوونا على الصعيد الإنساني. وتَملك كلتا المجموعتين حقوقاً يجب الحفاظ عليها. ولا نشاهد في التاريخ ثقافة يَسَّرت للغير مثلَ هذه القاعدة الإنسانية التي تسمو بها. والحقيقة أن هذا التعريف الصادر من "علي" رضي الله عنه يستند في الحقيقة -وبشكل غير مباشر- إلى الحديث

النبوي الشريف: "كلكم لآدم وآدم من تراب".[1]

كانت علاقات المسلمين الأوائل بالأمم وبالثقافات الأخرى قائمةً تماماً على أسس إنسانية وأخلاقية. وبعد مرور ستة عصور على ظهور الإسلام وقعت حادثة أظهرت مدى حساسية الإسلام في هذا الموضوع. ففي القرن الثالث عشر استولى المغول على الشام وأسروا العديد من المسلمين، وكذلك من المسيحيين واليهود الذين كانوا يعيشون في حماية المسلمين. وقد ذهب العالِم الإسلامي الشهير "تقي الدين بن تيمية" إلى "قُتلو شاه" قائد المغول ليفاوضه في أمر الأسرى. لم يكن المغول يميلون إلى إطلاق سراح المسيحيين واليهود. ولكن ابن تيمية قال له في أسلوب صارم وقاطع: "إن لم تطلقوا سراح جميع الأسرى فلن تنتهي الحرب. المسيحيون واليهود في ذمتنا وتحت حمايتنا، لا نقبل أن يبقى منهم أسير واحد". وعندما رأى القائد المغولي الموقف الذي لا يتزحزح للمسلمين، قَبِل بإطلاق سراح جميع الأسرى.[2]

هكذا كان موقف الإسلام من العلاقات القائمة بين الناس. وطوال العهود التي ارتبط المسلمون فيها بأسس الحوار وقبول الآخر، نشروا حمايتهم وضَمِنوا حرية غير المسلمين الذين عاشوا معهم، وحقّقوا حرية عقائدهم وثقافاتهم وطوروها ووسعوها. وقد ساعد هذا طوال عدة عصور على تطور مبدأ الجماعية في النواحي الثقافية والاجتماعية في المجتمعات الإسلامية. وتعد الدولة العثمانية مثالاً جيداً في هذا الأمر.

إن حركة فتح الله كولن تحاول اليوم توسيع إطار مفهوم الحوار

---

(١) شعب الإيمان للبيهقي، باب في حفظ اللسان، ٢٨٩/٤؛ المسند، للإمام أحمد رقم: (٢٣٤٨٩).

(٢) انظر: د. يوسف القرضاوي "غير المسلمين في المجتمع الإسلامي"، ص: ١٠.

وقبول الآخر إلى مستوى عالمي حتى يمكنَ مقاومة التوجهات الرامية إلى صراع الحضارات. ولا شك أن "التعددية" في السابق كانت محددة بالأسس الدينية فقط، إلا أن هناك اليوم حاجة إلى أسس ثقافية وسياسية كذلك. ومن الضروري اشتراك أشخاص منتسبين لحضارات مختلفة في هذه الجهود بشكل إيجابي وفعّال، لكي يمكن تحقيق ثقافة الحوار وقبول الآخر. وهناك قيم إنسانية وعالمية في ماضي كل أمة، وفي ميراثها الثقافي وطراز حياتها الثقافية، تدعو إلى التسامح تجاه طرز الحياة الثقافية المختلفة. ويجب إظهار هذه القيم لمنتسبيها وتعليمها لهم لكي يمكن تأسيس أرضية "التعايش مع الأخر". وبالأخص في هذا العصر الذي يروج فيه لنظريات "صراع الحضارات والثقافات".

الفصل الثاني

البعد الاجتماعي

- مفهوم "الجماعة" و"التجمع"
- قراءة التجمعات والحركات من منظور "أزمة الهوية" والتهديد"
- الحداثة والدنيوية والدين
- نشوء النماذج الحديثة
- مفهوم أزمة الهوية
- حركة أنشأت نماذجها الذاتية
- مركزية عصر النبوة في فكر فتح الله كولن
- معنى تحليل حركة بمقوماتها الداخلية
- الجماعة والاندماج في المجتمع
- مفهوم "الإسلام السياسي" و"الإسلامية"

البعد الاجتماعي

١. مفهوم "الجماعة" و"التجمع"

دخل مفهوم الجماعة -كحقيقة اجتماعية- إلى ساحة اهتمام المجتمع الحديث واهتمام علم الاجتماع المعاصر من جديد. وعلى الرغم من كونه مِن أعقدِ مفاهيم علم الاجتماع، إلا أننا لا نجد مفكراً لم يتناول تمحيصه وتدقيقه. ويأخذ هذا المفهومُ أهميته وكذلك تعقيدَه مع بروز "المجتمع الصناعي الحديث" الذي كان سبباً في انحلال الروابط والعلاقات التقليدية التي كانت تُشكِّل ماهيةَ المجتمع الغربي، وتشكِّلُ كذلك صورَ النظام الاجتماعي في الغرب، بل إن علم الاجتماع نفسه ولد -كعلم- في حضن هذا التغيير الجذري.

ولنقل من البداية بأننا لا ننوي تحليلَ وفحصَ الأسس الاجتماعية لمفهوم "الجماعة". وبالتالي فلن يجد القارئ هنا -طبعاً- أنموذجاً لهذا المفهوم. لأن تقديم هذا الأنموذج ليس من أهدافنا هنا.

ولكن لكي نفهم وندرك مفهوم "الجماعة" في العالم الإسلامي، كان من المفيد تناولُ مفهوم الجماعة في الغرب وكيفيةِ تناوله هناك. وكذلك تناول هذا المفهوم في التصور الإسلامي وذلك بشكل موجز. وكذلك شرحُ أهم الأخطاء التي تقع فيها الدراسات الغربية عندما تقوم بتحليل الجماعات الإسلامية، وشرحُ الأسس الثقافية للغرب التي تشكل خلفية هذه التحليلات وتوجهها.

إن أسس وأسباب تَشَكُّل الجماعات وظهورها في الغرب وفي العالم الإسلامي تختلفان من الناحية الثقافية والتاريخية والمادية، ومن الناحية المعرفية (Epistemology). وهناك خطان في الغرب حول تحليل ظاهرة تشكُّل الجماعة، وهما خط "ماركس" (Marx)، و"تونيس" (Tönnies)، و"ويبر" (Weber) الذي يقول بأن الجماعة تكتُّلُ منظم ظهر قبل عصر الحداثة ويستند إلى تقاليد ريفية. وهناك فروق فرعية بين هؤلاء المفكرين في هذا الصدد. فبينما يرى "تونيس" أن ظاهرة "الجماعة" و"التكتل" ظاهرة ريفية ظهرت قبل عصر الحداثة، واستندت إلى التقاليد والعادات التقليدية الريفية. يرى "ويبر" أن "الجماعة" يمكن أن تظهر في المجتمعات الصناعية أيضاً بدافع "الاستمرارية". وهي وإن ظهرت في المدن الكبيرة العصرية إلا أنها تحمل خصائص تقليدية.

أما الخط الثاني، فيتناول ظاهرة "الجماعة" على أساس أنها ظاهرة اجتماعية أوجدها الفراغ الروحي والقيمي للحداثة. فهذه الحداثة قَطعت العلاقات والروابط الدينية التقليدية للأفراد، وجعلتهم وحيدين في مصانع المدن الكبيرة. فالجماعة إذن ناتجة من شعور اجتماعي للأفراد الشاعرين بالوحدة وبضرورة الاجتماع تحت مظلة اجتماعية لاكتساب هوية جماعية جديدة.

وكما يظهر، فإن كِلا التحليلين يُحدد مفهوم "الجماعة" من ناحية المنهج ومن ناحية الظهور بشروط معينة. ومع وجود فروق بينهما من الناحية المنهجية، فكلاهما خط غربي.

ولما كان "ماركس"، و"ويبر"، و"تونيس"، و"نسبت" (Nisbet)، و"ماكلفر" (Maclver)، و"دركهايم" (Durkheim)، و"سمل" (G. Simmel)، و"كبل"

(Kepel)، و"روي" (Roy)..إلخ، من علماء الاجتماع في العصر الحديث، فقد قاموا بتحليل التحولات الاجتماعية التي أفرزتها الثورة الصناعية في المجتمعات الغربية، وفهم الجوانب السلبية والهدامة لهذه التحولات على الفرد وعلى الجماهير. ويعزو "ماركس" هذه التغييرات والتحولات إلى أسباب وأسس اقتصادية، مثل العمل ورأس المال والسلطة والمدينة. أما "ويبر" (Weber) فيُعدُّ أشهر مَن بحث و-بالتفصيل- أشكالَ التنظيمات الجماعية وتأثير المدينة الحديثة على هذه التنظيمات. وقد تأثَّر جميع علماء الاجتماع الذين جاؤوا بعده بأبحاثه هذه. كان هؤلاء العلماء يشاهدون كيف أن جميع المجتمعات التقليدية بدأت تتمزق وتنحل. ولذلك كثَّفوا جميع أسس مفاهيمهم لعلم الاجتماع وطرق بحثهم على قاعدة هذا التغير الجذري. لذا فإن الخلفية الثقافية والاجتماعية حول ظاهرة "الجماعة" و"التجمع" في الغرب من جميع نواحيها، هي قصةُ تغيرِ المجتمعات الغربية وتبدلِها تحت تأثير الحياة المدنية المعاصرة.

عندما بدأ علماء الاجتماع الأوائل (أمثال ماركس، ويبر، تونيس.. إلخ) بتدقيق التصرفات الاجتماعية للإنسان، بدؤوا بوضع "مفاهيم اجتماعية" لهذه الدراسة. ونظروا إلى الإنسان وإلى المجتمع من خلال هذه المفاهيم.

وكانت ظاهرة "الجماعة" إحدى هذه المفاهيم. وكانت هناك مفاهيم أخرى أيضاً عُدت مفاهيم رئيسة، ومفاهيمَ تقود إلى فهم الظواهر الاجتماعية، مثل مفاهيم "الأنموذج المثالي" و"قابلية القيادة والتاثير" و"السلطة والبيروقراطية"..إلخ.

قام "تونيس" في كتابه "الجماعة والمجتمع" باستخدام هذه المفاهيم.

وعَدَّ مفهوم "الجماعة" مفهوماً رئيسياً في معرفة التصرفات الاجتماعية للإنسان وتحليلها. ومن أراد معرفة علماء الاجتماع الغربيين الذين تناولوا تحليل الجماعات في العالم الإسلامي، فعليه معرفة المفاهيم التي استخدمها "تونيس"، لأنها سَرَتْ إلى جميع الدراسات الغربية في هذا الموضوع.

وعندما قام "تونيس" بتحليل الجماعة والمجتمع، تَناول سلوكَ الإنسان من زاويتين. الأولى: خصائص الروابط التي تكوّن الجماعة والمجتمع. الثانية: موضوع كيفية تغيُّر إرادة الإنسان في الجماعة وفي المجتمع. فإذا تناولنا الزاوية الأولى نجده يرى أن هناك ثلاثة عناصر وروابط تُشكل "الجماعة" هي: صلة الدم (أي القرابة)، وصلة الجوار، وصلة الصداقة. وأفضل الأمثلة على ذلك عنده هي: العائلة، والريف، والعشيرة في الأرياف والقرى، ثم الجمعيات والتجمعات المهنية والدينية في المدن. ويرى أن "العائلة" أهم شكل من أشكال الجماعة وأقواها. ويقول بأن الروابط قبل الحداثة كانت روابط قوية ودافئة مثل الروابط العائلية، وكانت تقوم على أساس من التعاون والمشاركة والتساند. وهذه الروابط والعلاقات تنتج الأعراف والتقاليد المشتركة. وهذا هو الذي يجعلها قوية. ولكن كلما توسعت المجتمعات ذات الطابع الصناعي وسيطرت على الحياة، تقلصت أشكال الجماعات الريفية وانحلت الواحدة بعد الأخرى. وبدأت الروابط العقلية (Rational) بالحلول محل الروابط والتقاليد الريفية. أي يظهر في المدينة شكل آخر من الروابط والجماعات الاجتماعية.

ويقول "تونيس"، بأن العامل الثاني في تغيير شكل الروابط الاجتماعية هو "الإرادة الإنسانية". وهو يصنف الإرادة الإنسانية إلى "إرادة طبيعية"

و"إرادة عقلانية". ويرى أن "الإرادة الطبيعية" هي التي أنشأت شكل الجماعة التقليدية في الريف والقرية. ولمثل هذا الشكل من الجماعة أُسُس من روابط مادية مثل رابطة الأرض ورابطة الصداقة، وروابط نفسية كذلك. فالعائلة مثلاً تملك روابط الدم والقرابة وروابط نفسية قوية. أما مجتمعات المدينة فتنشأ -حسب رأى تونيس- من الإرادة العقلانية للإنسانية، ووُجدت كنتيجة من نتائج الحداثة والثورة الصناعية، وحَلت روابطُ عقلانية في هذه المجتمعات محل الروابط القديمة المتمثلة في التعاون والتساند. الأفرادُ في مجتمع المدينة غرباء بعضهم عن بعض، والروابط بينهم منقطعة. وبالتالي فالعلاقات بينهم ليست دافئة كما كانت في الجماعات التقليدية في الريف، بل هي روابط مصطعنة ومخططة وموضوعة على أسس عقلانية.

الفرد هنا موجود لنفسه فقط ومعزول عن الباقين. والعلاقات قائمة على المصالح المتقابلة، وتستند إلى المنافسة وإلى البيع والشراء. ونرى هنا أنموذج الإنسان التاجر الساعي دائماً وراء الكسب والربح، بدلاً من الفرد والإنسان العاطفي الباحث عن الصداقة والمستعد للبذل.

ويمكن أن نرى أن جذور فكرة "تونيس" تعود إلى "ابن خلدون" الذي ذكر وأشار إلى نوعين من المجتمعات: مجتمع البداوة، ومجتمع الحضر. وأن كلا منهما يستندان إلى مفهوم "العصبية". وما تحليل "تونيس" إلا الشكل الحديث لهذه المفاهيم.

ويُعد "ويبر" أيضاً، من علماء الاجتماع الذين تناولوا مفاهيم الجماعة والمجتمع بالتحليل، وهو يؤكد على ديناميكية المجتمع وعلى ديمومته. فالناس في رأيه يقومون بتكوين مجتمعات أو جماعات مختلفة عندما تكون

هناك مصالح مشتركة أو آراء وأفكار مشتركة بينهم. وكما كانت الرغبة في تكوين المجتمعات موجودةً قبل الحداثة فهي موجودة في المجتمعات الصناعية كذلك. وعلى الرغم من هذه الحقيقة، فهو يرى أن الجماعة المتكونة بهذا النمط ستفقد هويتها الاجتماعية في المجتمع الحديث عاجلاً أم آجلاً. وهو يقول: إن الفعالية الاجتماعية تظهر بشكلين:

١-المجتمع

٢-الجماعة.

فإن كانت الروابط الاجتماعية تفرز فعاليات عاطفية وتقليدية فهي: تنظيم "جماعة". وإن كانت تفرز روابط عقلانية، فهي: تنظيم "مجتمع". وهناك فرق بارز بين "ويبر" و"تونيس". لأن "ويبر"، لا يقيم العلاقات الإنسانية على أساس "الصداقة والتعاون"، بل على أساس "الصراع"، لأن المجتمع الحديث قائم -حسب رأيه- على أساس من الروابط العقلانية وروابطِ "غريزة المصلحة".

على الرغم من التحليلات العميقة لـ"ويبر" فقد أظهر الزمن أن ظاهرة "الجماعة" تستمر في الوجود حتى في أكثر المجتمعات حداثة وعقلانية. ولكن على أشكال وصور مختلفة.

وأما "دوركهايم"، فيرى أن هناك سلوكين للإنسان في هذا الصدد.

١- التساند والتعاون الآلي: ويستند إلى وحدة الفكر والشعور.

٢- التساند العضوي: ويستند إلى تقسيم المهن والأعمال. فالتساند الأول بدائي ونشاهده في المجتمعات الريفية، أما الثاني فهو سمة المجتمعات الحديثة.

تحظى نظريات "تونيس" و"ويبر" في تحليل الظاهرة الاجتماعية للجماعة

من الناحية المفاهيمية والمنهجية بهيمنة كبيرة في الفكر الغربي. ففي كل تحليل لهذه الظاهرة في الغرب نرى إشارة إلى هذه النظريات والتحليلات.

إن ظاهرة "الجماعة" التي عاودت الظهور في قلب المدن الحديثة تمثل ثقافة ضواحي المدن والتي هي مزيج من ثقافة الريف وثقافة المدن الحديثة. فشعور الارتباط في الجماعة أثر من آثار الروابط الإنسانية التي كانت موجودة قبل الحداثة. فعلاقة الدم والقرابة في ضواحي المدن على شكل رابطة المحلة، تستقي جذورها من الروابط الحميمة الموجودة في الريف وفي القرية. ولكون هذه الضواحي لا تنال نِعَم الحداثة حتى الآن بشكل كامل، فهي لم تنضم بعدُ إلى طراز الحياة الحديثة. ولكنها ستنضم إلى هذه الحياة عاجلاً أم آجلاً.

تطعيم أيدولوجي لعلم الاجتماع

ذكرنا فيما سبق أراء المحللين الغربيين، وقلنا: إن النوع الأوّل يمثله علماء الاجتماع الأوائل من أمثال "تونيس" و"ويبر". ومع أن كلا هذين العالمين كانا يملكان نظرة معينة في الحياة وفي السياسة، إلا أنهما حللا هذا الموضوع تحليلاً علمياً اجتماعياً، واستعملا المصطلحات والمفاهيم الاجتماعية الصرفة.

وهناك نوع ثانٍ من المحللين لا يقوم تحليلهم على أسسِ ومنهجِ علم الاجتماع الصرف، بل ربما قاموا باستعمال هذا المنهج كأساس لأيدولوجياتهم. لذا فلا يمكن أن نعد هذه التحليلات تحليلات اجتماعية، بل الأفضل عدها تفسيرات مستندة إلى علم السياسة. وأفضل مثال على هؤلاء هما "كبل" (Kepel) و"روي" (Roy).

إن استعمال الحقائق الاجتماعية في سبيل أهداف إمبريالية ليس أمراً

أو تصرفاً جديداً، فقد اهتم الاستشراق وعمل في هذا المجال منذ عصور. فالعديد من العلماء قاموا بهذا بدءًا من "أرنولد توينبي" (A. Tonbee) وانتهاءً بـ"هنتنجتون" (Huntington)، فقد طعّموا في علم الاجتماع تطعيما أيدولوجياً واشتهروا بهذا. بل إنك لا تستطيع فهم المصطلحات الاجتماعية لتحليلات هؤلاء إلا بعد أن تعرف نظرتهم السياسية وموقفهم من النزوع الإمبريالي للدول القوية في ساحة السياسة الدولية. بل إن العديد من الفلاسفة الذين عُدّوا "دهاة" استعملوا فلسفاتهم أداة لأيدولوجياتهم الإمبريالية والسياسية، مثل "مارتن هيدجر" (Martin Heidegger) و"كارل شميت" (Carl Schmitt) و"وولتر بنجامين" (Walter Benjamin) و"ميشيل فوكولت" (Michel Foucault) و"ج. دريد" (J. Derrida).[1] ونحن نتساءل: ما أسباب تناول هذا الموضوع بهذا الأسلوب، وما المنهجية المتبعة هنا؟

إن أسلوب عالِم السياسة، لا يتأطر بالقيام بتحليل ظاهرة "الجماعة" و"التجمع" وفهمهما وبحث أسسها وتدقيقها على ضوء علم الاجتماع، بل يصبح عبارة عن تعيين قواعدِ كيفية تصرفِ جارٍ خطر -وقد يكون عدوا- ووضعِ تحاليلَ وتفاسير لهذا التصرف المتوقع. ويقوم كل من "كبل" و"رُويْ" بتناول حركات الجماعات في العالم الإسلامي بهذا المنظار النفسي والسياسي. وينطلق كل منهما -وغيرهما من المحللين الاجتماعيين السياسيين- من منطلق أن جميع الحركات الإسلامية "أعداء خطرون"؛ فهم يرون أن هذه الجماعات وهذه الحركات تُشكل تهديداً للحداثة من جهة، وللدول الغربية وقيمها من جهة أخرى. ويؤميء العديد منهم -وبعضهم يقولها صراحة- أن الإسلام أكبر خطر وأكبر عدو للمدنية

(1) Lilla Mark, İlkesiz Deha, Gelenek yay. 2004

الغربية. وهذا التصرف تصرف أيدولوجي تماماً؛ فهم لا يحاولون الفهم، بل يحاولون "خلق أعداء". كما أن هذا التصرف تجديد لعملية خلق "الجهة الأخرى" أو "الطرف الآخر" المُعادي الذي قام به المستشرقون في القرن التاسع عشر. ويَسهل هنا فهمُ السبب وراء محاولة العديد من التحاليل الاجتماعية وبإصرار عدَّ تكوين الجماعات أمراً سابقاً للحداثة. والحداثة عندهم تُشكِّل أفضل وأنصع صفحة في التاريخ الإنساني، ولم يبلغ الإنسان وكذلك المجتمع مرتبة الكمال إلا بفضلها، وأنموذجُ الدولة والمجتمع وطرز الحياة والصناعة وصلت بفضلها إلى المرحلة الأخيرة والنهائية التي يمكن للإنسان أن يصل إليها. لذا فكل حركة وكل تنظيم اجتماعي لا يتقبل هذه الحداثة فهو رجوع إلى الوراء.

وهذه النظرة أنتجت طرزين من السلوك:

الأوّل: هو "لننتظر"، لأن الحداثة ستنتشر حتى إلى أصغر قرية وأبعد مكان، ولا بد لها أن تنتصر عاجلاً أم آجلاً، وتنشر قيمها في كل مكان. لذا فإن الصراع مع أعداء الحداثة لا ضرورة له.

والطرز الثاني، هو وجوب إعلان الحرب على أعداء الحداثة إن لزم الأمر، واستعمال الشدة معهم. وهذا هو ما يفسر الحركات العسكرية التي تقوم بها بعض القوى الحاكمة. وهذا يفسر أيضاً لماذا تتوسل العديد من الدول الإسلامية إلى سياسة الشدة ضد الحركات الإسلامية؟ لأن الحداثة عندها أهم أيدولوجية معلنة.

٢. قراءة التجمعات والحركات من منظور "أزمة الهوية" والتهديد"

تقوم التحليلات الكلاسيكية الحديثة بعدّ العديد من الحركات الاجتماعية والحركات المدنية الجديدة -التي تؤسس الجماعات

والهويات السياسية المعارِضة- خطراً من زاويتين:

الأولى: أن هذه الحركات تحاول أن تكون البديل للحكومات المركزية.

والثانية: أنها تُشكل تهديداً للمدنية الحديثة في نطاق عالمي.

إن عدّ هذه الحركات كتهديد من الناحية الاجتماعية والثقافية كانت نظرة سائدة في علم الاجتماع في أوائل العصر الحديث. أما علماء الاجتماع الجدد فهم يميلون إلى النظر إلى هذه الحركات من زاوية "التعددية" التي هي سمة المجتمعات الديمقراطية. ومع أن الديمقراطية الغربية تبدو في الظاهر وكأنها تعبير عن التعددية، إلا أن الحداثة في الحقيقة مستمرة في فرض القالب والأنموذج الواحد. ويحاول علماء الاجتماع الجدد توسيع نطاق الديمقراطية لكي تستوعب هذه الحركات الجديدة. إلا أن هذا سرعان ما يتغير عندما يتعلق الأمر بالحركات السياسية والاجتماعية والمؤسسات المدنية في العالم الإسلامي؛ حيث يتم تناسي الدعوة إلى التعددية، وينقلب الأمر إلى الاستناد إلى النظريات الكلاسيكية للأزمات. وهذا هو المشاهَد أيضاً عند النخبة في العديد من المجتمعات الإسلامية. فبدلاً من الغوص في الأسس الحقيقية للمشاكل السياسية والدينية والاقتصادية، يتم التوجه إلى استعمال تدابير سطحية وأيدولوجية تجاهها.

ونظريات الأزمة هي نوع من أنواع القراءة التي تقوم بها أيدولوجية الحداثة، وتزعم أن الفراغات الموجودة في الحداثة تُنتج هذه الحركات. ولكن ما إن تسود الحداثة جميع الأماكن وتصل بنعمها إلى جميع الناس وإلى جميع المجتمعات، حتى تموت هذه الحركات وتختفي. بل يتقدمون

خطوة أخرى فيقولون: إن الدين نفسه سيختفي، وستقوم الثورة الصناعية والتجمع في المدن والعقلانية والاقتصاد العالمي بإذابة الدين في بوتقته والقضاء عليه. ولكن هذا لم يحدث، بل على العكس من هذا، فقد ظهرت حركات دينية ومدنية وسياسية، وحركات اجتماعية وثقافية عديدة في قلب الحداثة ومركزها.

لقد أنتجت هذه الحركاتُ الجديدة طلباتٍ وحاجات ومُثلا جديدة، وأَجبرت الحداثةَ على التخلي عن استهدافِ خلقِ أنموذجٍ وقالب واحد إلى استهداف التعددية.

عندما ندقق ظاهرة التمدن (أي ظاهرة الهجرة إلى المدن والسكن فيها)، نرى أنفسنا وجهاً لوجه مع أيدولوجية "الإسلام السياسي" و"الأسلمة" (أي الرجوع إلى الإسلام). لأن الشكل الأيدولوجي للدين ظهر في هذه المدن الحديثة. فهذه الأيدولوجية أيدولوجية حديثة بكل معنى الكلمة، لأنها ظهرت في مراكز المدن الحديثة. لذا كان من الضروري تناول ظاهرة "الجماعة" الإسلامية، كحقيقة اجتماعية، وفصلُها عن الحركات الأيدولوجية الدينية والسياسية الأخرى. وعلينا أن ننوه في بداية الأمر على أن مصطلح "الأسلمة" أو "الإسلام السياسي" مصطلح مخترع في الغرب. ومع أن هناك حركات إسلامية عديدة ومختلفة فيما بينها، إلا أن الغرب يقيّمها كلها تقييماً واحداً على أساس أنها حركات أيدولوجية سياسية. فمثلاً، هناك فروق كبيرة بين حركات "الإسلام السياسي" في مصر وباكستان، وبين الحركة الإسلامية التي ظهرت في تركيا وانتشرت بعد عهد "التنظيمات"، ولكن الغرب يصرف نظره عن هذه الاختلافات والفروق ويهملها. ولا نستطيع هنا طبعاً الدخول في التفاصيل.

ونحن نعتقد أنه لا يجوز النظر إلى ظاهرة انبثاق الجماعات وظاهرةِ الإسلام السياسي في العالم الإسلامي وكأنها مشكلة كما هي في النظرة الغربية. أجل، هناك حركات سياسية إسلامية أيدولوجية، ولكن هناك -إلى جانبها- حركات إسلامية ذات قواعد مدنية، منها حركة فتح الله كولن.

٣. الحداثة والدنيوية (Secularism) والدين

منذ القرن الثامن عشر اعتقد العديد من العلماء أنه بنسبة انتشار الحداثة سينزوي الدين ويضعف تأثيره. وكان علم الاجتماع يعتقد أن الدين دخل في مرحلة الاحتضار، وأنه يعيش سنواته الأخيرة. لأن علم الاجتماع كان مرتبطاً منذ بدايته بالفلسفة الوضعية، والفلسفةُ الوضعية ترى أن الدين أثر من آثار العهود البدائية للإنسان ورواسبها، وأن الإنسان عندما ينتقل إلى عهد التنوير وعهد العلم، فإن الدين سيزول حتماً ويختفي، وأن الدين ليس سوى خرافة من الخرافات.. وليس هذا الاعتقاد منحصرا في علم الاجتماع، بل هناك علوم أخرى ادعت هذا أيضاً. منها: علم النفس والأنتروبولوجيا. وهي تقول بأن الإنسانية ستتخلص من الدين الذي وصفه "فرويد" بأنه خيالات الطفولة ونشأ في عهد طفولة الإنسانية.

كان فكر النهضة وعقلها منتشراً في أوروبا حتى قبل ولادة علم الاجتماع. وعندما ولد كانت القيم الوضعية والعقلية قد تبوأت مكانة القداسة فيها. لذا فقد تم تناول الحداثة منذ البداية ضمن فكر مسبق. وكانت "الدنيوية" جزءًا من هذا الفكر المسبق ونتيجة من نتائجه.

لقد آمن العديد من المفكرين منذ القرن الثامن عشر وحتى الآن بأن نهاية الدين أصبحت قريبة، فهذا هو ما نشاهده في العديد من العلماء والمفكرين، بدءًا من "ت. وولستون" (T.Woolston)، و"فريديك

الأكبر" إلى "فولتر" (Voltaire) إلى "ف. أنجلز" (Engels)، ومن "م. موللر" (M.Müller) إلى "فرويد" (Freud) و"ماركس" و"أ. ي. لرؤلي" (A.E.Lrawley)، إلى مفكري الستينات والسبعينات من أمثال "ب. برغر" (P. Berger) و"براين ولسون" (Brayn Wilson).

كانت الأيدولوجية "الدنيوية"، تعتقد بأن الدين سينمحي نتيجة عوامل أربعة هي: زيادة الصناعة، وتحول المجتمع إلى مجتمع صناعي، والتمدن (أي العيش في جو المدينة، مما يعني ترك التقاليد والأعراف الريفية، ومنها الدين)، وسيادة العقلانية (Rationalism)، وهي السمات الرئيسية للحداثة. وهذا يلخص أيضاً نظريات الحداثة.

لقد شاهد ممثلو الحداثة، كيف أن عدد أعضاء الكنيسة ومرتاديها في تناقص شديد. ولكن هذه الظاهرة تشير فقط إلى تناقص الثقة بالكنيسة كمؤسسة، ولكنها لا تقوم دليلاً على تناقص الإيمان في الأفراد.

ومع أن بعض العلماء اتخذوا هذه الظاهرة كدليل على تناقص التدين مع مرور الزمن، إلا أن بعض رجال العلم ذكروا أن مثل هذا الاستنتاج لا يقوم على أي أساس من علم الاجتماع، منهم العالم "ديفيد مارتن" (David Martin) الذي اعترض على نظريات "الدنيوية" منذ البداية. وهو أول عالم اجتماع في العصر الحديث يقول بهذا، بل ذهب إلى أكثر من هذا فاقترح إخراج مفهومِ "الدنيوية" ومصطلحِه، من مفاهيمِ علم الاجتماع ومصطلحاته. وكانت حجته في هذا أنه ليس هناك دليل علمي مقنع وأكيد على أن مفهوم "الدنيوية" ومصطلحه، سيستمر في التوسع أو يتخذ خطاً صاعداً على الدوام، وأن نظريات "الدنيوية" ليست سوى نظريات أيدولوجية وضعت من أجل الجدل.[1]

---

(1) Sekülerizm Sorgulanıyor, Yayına hazırlayan, Ali Köse, Ufuk yay., s. 41=42.

وما إن حل عام (٢٠٠٠) حتى بدأ الضعف والوهن يأخذ بتلابيب الأيدولوجية الدنيوية، لأن التغيرات الاجتماعية لم تأخذ المسار الذي كانت هذه الأيدولوجية تتوقعه، بل كانت على عكس هذه التوقعات تماما؛ فقد ظهر التدين وزاد في قلبِ ومركزِ الحداثة والدنيوية ولكن بصور جديدة. وقد وَصف الكثير من العلماء هذه الظاهرة باعتبارها "عودة للقداسة"، بينما قال آخرون: "إن القداسة لم تكن قد غابت أو اندثرت قط"، أي إن هذه النظريات قد أفلست في واقع الحياة. ففي روسيا بدأ الناس يُقبلون على الكنائس بعد سقوط الماركسية فيها.

وهناك بلد آخر لم تحرز فيه نظرية "الدنيوية" أيَّ نجاح، وهو الولايات المتحدة الأمريكية، مع أنها أكثر البلدان حداثة. فالتدين في تصاعد هناك على الصعيد الفردي وعلى الصعيد الجماهيري. ويشير عالِم السياسة الأمريكي "أ. توغويللي" (A.Tocgueville) إلى هذا الأمر في كتبه التي نشرها في أربعينات القرن التاسع عشر. ويقول: إن هذه النظرية لا تتلائم مع الحقائق على أرض الواقع، وإن الجهل هو مصدر ضعف الإيمان في أوروبا. وبعد مرور أكثر من ١٥٠ عاماً على آراء "توغويللي" لم يضعف التدين في أمريكا، بل زاد عدد مرتادي الكنيسة ثلاثة أمثال العدد السابق. والظاهرة نفسها موجودة عند أصحاب الأديان الأخرى في أمريكا.

أما تناقص التدين في غربي أوروبا وشمالها فمسألة فيها نظر؛ لأن هذا التناقص لا يعزى إلى سيادة الأيدولوجية الدنيوية، بل إلى الأحداث الاقتصادية والاجتماعية الكبيرة التي ضَربت هذه المناطق كالحروب والثورات. كما أن علماء الاجتماع يشيرون إلى أن أوروبا لم تكن في الماضي أكثر تديناً مما هي عليه الآن. ولم يعد السؤال المتكرر في أوروبا

الآن هو: "لماذا لم يعد الناس يؤمنون؟" بل هو: "لماذا لا يزال الناس مصرين على الإيمان على الرغم من تأثيرات الحداثة والدنيوية؟".

كان "بيتر برغر" (Peter Berger) من أكثر المدافعين عن أيدولوجية "الدنيوية"، في أعوام الستينات من القرن الماضي، وهو يعترف الآن ويقول: "إن الدنيوية الحديثة، لا تقدم أي سلوان للإنسان لا من ناحية فعالياته الفردية ولا من ناحية عدم وجود عدالة في الدنيا، ولا إلى الذين يتعرضون للحرمان المادي والمعنوي والذين يعيشون آلاماً جسدية، ومن أبسطها اضطرارهم لتحمل آلامِ زواج فاشل.. لمثل هؤلاء لا يستطيع، لا أسطورة الدنيوية ولا الأهداف الكبيرة لها، ولا النجاحات الكبيرة التي حققتها العلوم الطبيعية، ولا استقلال الأمم، ولا الحركات الثورية، أن تهب لهم شيئاً. لقد فَقدت الدنيويةُ لعصر التنوير كلَّ قابلياتها الكامنة، لذا اكتسبت قابليةُ السلوان للدين أهميةً وثقة لدى الإنسان".[1]

ولكن هذا المفكر اهتم بالعامل المعنوي والاجتماعي للدين أكثر من الدين نفسه، وهذا ما فعله "ويبريان" (Weberyen)، فقد قلّص دور الدين إلى مجرد أداة سلوان. ويقوم معظم علماء الاجتماع بالإشارة إلى الدور النفسي والاجتماعي للدين.

لقد أصبح من الاعتيادي تناول "الدنيوية" مقترنة وملتصقة بالحداثة. وبينما أدت الحداثة خدمات كبيرة للإنسان وقدمت له إمكانيات عديدة ومفيدة، أدّت من جهة أخرى إلى مشاكل نفسية على المستوى الفردي وعلى المستوى الجماعي. وعندما أضيف التغير في البنية الاقتصادية والسياسية إلى التغيرات في الحياة الاجتماعية ضَعُف التماسك الاجتماعي، وأُبعد

(1) Sekülerizm Sorgulanıyor, Yayına hazırlayan, Ali Köse, Ufuk yay., s. 77.

الأفراد عن هوياتهم الثقافية وعن روحهم الاجتماعي. ويقول "برغر": "إن ردود الفعل هذه ضد الحداثة وجدت على الدوام". يريد أن يقول: إن ردود الفعل هذه موجودة في أسس الحركات الدينية في العالم الثالث.[1]

بينما نرى أن الحركات الدينية في العالم الثالث وفي أوروبا والعالم الغربي، كانت موجودة على الدوام طوال التاريخ؛ أحياناً تراوح في مكانها، وأحياناً تنشط وتتوسع. وكانت ممتزجة بالحياة سواء في العصور القديمة أو الجديدة. ولكن أنصار الأيدولوجية الدنيوية لم يستطيعوا مشاهدة هذا أو لم يريدوا مشاهدتها. فهؤلاء لا ينظرون إلى المجتمع وإلى التغيرات الاجتماعية إلا من هذه الزاوية. وهم لا ينظرون إلى ظاهرة "الإيمان" إلا من الخارج. وبدلاً من محاولة فهم الدين، نراهم يصبون كل اهتمامهم على تدقيق الآثار الاجتماعية للدين وللتدين.

إن النظر إلى الحداثة وكأنها حَولت كل أوجه الحياة إلى شكل دنيوي قد كلفت الإنسانية ثمناً باهظاً. لذا نرى أن الرجوع إلى الدين في العديد من البلدان، كان ردَّ فعل لهذا الأثر السلبي للحداثة. وكان هذا ما حدا بعلماء الاجتماع إلى النظر إلى الحركات المقاوِمة للحداثة بأنها حركات دينية. ومع أن هذه النظرة فيها مبالغة، إلا أنه لا يُشك بأن الدين قد وطد له أساساً جماهيرياً وثقافياً. ولم يستطع حتى علماء الاجتماع الملحدون -الذين يَعدون الثقافة الدينية خرافة وسمة من سماتِ عصورِ ما قبل الحداثة- إنكارَ دور الدين في هذه الحركات الجديدة.

ويعترف هؤلاء العلماء بأن النظرية الدنيوية فشلت حتى في الاتحاد السوفيتي الذي فرض بالقوة كبديل اجتماعي وثقافي ضد الدين. إذن، فإذ

(1) Sekülerizm Sorgulanıyor, Yayına hazırlayan, Ali Köse, Ufuk yay., s. 79.

كانت النظرية الدنيوية قد فشلت في بلد يأخذ موقفاً عدائياً من الدين فهي أكثر فشلاً في البلدان الأخرى.

إلى جانب هذا، فقد قامت بعض الدول الإسلامية بتطبيق نماذج من الدين المصبوب في قالب الدنيوية. وقامت بواسطة مؤسساتها التعليمية بوضع مفاهيم للدين عَدَّتْها خالية من المشاكل. ولكن لم يتبنَّ الناسُ في أي بلد أيَّ مفاهيم دينية مفروضة عليهم.

أنا أعلم أنني قد أطلت وأضجرت القارئ. ولكن ما حاولت إيضاحه هو أن تصاعد الموجة الدينية ليس خاصاً بالعالم الإسلامي، وأن ردود الفعل الدينية ليست ضد "الحداثة"، بل ضد "الدنيوية" التي تُحاوِل الحداثةُ فرض أيدولوجيتها في المجتمعات. فكلما زادت هذه المحاولات، زادت ردود الفعل ضدها. لذا يجب ألاّ يحسب أحد أن الدين تهديد للحداثة. وليس للدين -لا على المستوى الفردي ولا على المستوى الجماهيري- أي مشكلة مع النمط الحديث للحياة. فإن ظهر أن هناك مشكلة -مثل الإرهاب- فمن المؤكد أن الدين ليس مصدرها، بل مصدرها المُثُلُ والأهداف السياسية والأيدولوجية والتعصب.

٤. نشوء النماذج الحديثة

أ- نحو نظرية الأزمة البنيوية

يقول علماء الاجتماع بأن الأزمات الاجتماعية والاقتصادية تقوم بدور المساعد المهم، بل المسرع للحركات الراديكالية. لذا تُقوَّم جميع الحركات الاجتماعية كرد فعل لمثل هذه الأزمات البنيوية. فما هي "الأزمات البنيوية؟" بشكل عام هي كل بنية تؤدي إلى ضمور آلية العدالة الاجتماعية. ومثال على هذا؛ كل ما يؤدي إلى ضعف الهوية الاجتماعية

بسبب مجموعات بعض العناصر الداخلية أو الخارجية، وبسبب الأزمة الاقتصادية الناشئة من الهوة الكبيرة بين الطبقات الغنية والفقيرة، والتغير العشوائي للديموغرافية السكانية بسبب الهجرة، والتجمع العشوائي في المدن، ووقوف القيم الريفية وجهاً لوجه تجاه القيم الليبرالية للمدنية في مجتمع المدينة. فهذه العناصر تكوّن أساس الأزمات البنيوية.

إن الهوة الكبيرة بين الطبقات الناتجةَ عن التوزيع غير العادل للدخول تؤدي إلى خلقِ طبقةٍ غنية ومرفهة من جانب، وطبقات فقيرة ومتوسطة الحال من جانب آخر. ويزداد فقر هذه الطبقات الأخيرة مما يشكل جواً صالحاً للحركات الأيدولوجية والراديكالية، ويؤدي إلى تزايد الأزمة الاقتصادية، وتزايد الاعتراضات على المشروعية السياسية للنظام القائم، مما يشكل أهم عامل منطقي وعاطفي في توسيع قاعدة هذه الأنواع من الحركات الراديكالية.

ومع أن الانتساب إلى هذه الأفكار يبدأ في بداية الأمر بدافع الحرمان من الإمكانيات والتهميش من مراكز القوة، ولكنه بمرور الزمن يأخذ شكل أيدولوجية مركزية ونمط للحياة..

وإن هذا التقويم لعلم الاجتماع وتفسيره هذا المستند إلى ظاهرة الأزمة البنيوية قد يعد صحيحاً بالنسبة لبعض الحركات، إلا أن مثل هذا التعميم ليس صحيحاً، ويَفتح الباب أمام انتقادات كثيرة ومن زاوايا عديدة.

ومن العوامل الرئيسية التي تستند إليها بنية الأزمات، هي عامل الهجرة إلى المدن. لذا سنتناوله باختصار.

ب- ظاهرة التمدن (الهجرة إلى المدن) وأزمة الهوية.

هناك عوامل اجتماعية وثقافية وضرورات اقتصادية تدفع سكان

القرى والأرياف إلى الهجرة إلى المدن للبحث عن العمل في مصانعها. ومثلُ هذه الهجرات تقوم بتغيير البنية الديموغرافية للبلد. وهي تتم دون أي مقاومة وبشكل مستمر. وتسبب هذه الكتلة المهاجرة أزمة للحياة الاجتماعية والثقافية من ناحية قابلية الاندماج فيها. فهي تحس على الدوام بأنها محاصَرة من كل جانب ومعزولة. ويستمر هذا الوضع حتي يؤدي إلى زوالِ وانمحاء الهوية الريفية عندهم. وينجح بعضهم في التكيف مع الجو الثقافي والاجتماعي للمدن. ولكن معظمهم يعيشون في جو من الأزمة. لأنهم يتعرضون إلى سيل من قيم غريبة عنهم. لذا يبدؤون بالبحث عن ملجأ اجتماعي ومعنوي، وعن طريق للخلاص في بعض التجمعات المدنية والسياسية والثقافية. وهم يشكلون في الحقيقة كتلةَ وصنفَ "المستضعفين" من الناحية النفسية والاجتماعية والاقتصادية. ويكونون على استعداد لتقبل وتبني الأيدولوجيات الراديكالية. وهم بأفكارهم وأقوالهم الراديكالية هذه إنما يعبرون عن هوياتهم الفردية والاجتماعية.

ج- نقد موجز

لقد اتخذتْ دراسةُ المجتمع وتقويم ظواهره استناداً إلى نظرية " الأزمة البنيوية " ظاهرة وحالة عامة، وتقوم الطبقة الحاكمة في كل بلد بالاستعانة بهذه النظرية، لفهمِ وتحليلِ الحركات الاجتماعية التي تهدد حكمهم، وتُشكِّل اللجانَ والهيئات لهذه الدراسة. ولكن لم ينفع كل هذا، لا في كبح جماح هذه الحركات الراديكالية، ولا في منع ظهور حركات اجتماعية راديكالية أخرى. ولكن العيب الكبير في أمثال هذه التحاليل وهذه النظرةِ هو صيغة التعميم. فهي تنظر إلى جميع الحركات بهذا المنظار، ويراها في الخط نفسه. مع أن من الخطأ عدَّ جميع الحركات الاجتماعية وكأنها

ردود فعل للأزمات. لأن هناك حركات ليست نتيجة فرعية ورد فعل للأزمات، بل هي حركات تريد إنشاء هوية جديدة تحت مظلة اجتماعية، ولها أهداف اجتماعية جديدة. ويُرتكب هذا الخطأ على الدوام عند تناول الحركات الدينية الجديدة في العالم الإسلامي. لذا فلا تَحمل مثلُ هذه التحاليل للحركات الإسلامية في العالم الإسلامي قيمةً كبيرة.

٥. مفهوم أزمة الهوية

نشأت الفلسفة الفردية نتيجة للحداثة. وأدّت هذه الفردية إلى ضعف الهوية العالمية وهوية الملة الواحدة. ولن نتناول هنا ما كتب عن الهوية من تحاليل، لأن موضوعنا هو إلقاء نظرة عامة على التحليلات التي تَنظر إلى ظاهرة "الجماعة" وإلى الحركات الاجتماعية الحديثة من منظور "أزمة الهوية".

إن النظرة الحديثة تتناول موضوع الهوية والاختلاف، والهوية الملية، والهوية الريفية، والهوية المدنية (هوية الساكن في المدينة)، والهوية الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية..الخ بالتحليل والدراسة. وهذه الدراسات إضافة إلى أنها تفتح أمامنا أبواباً جديدة فهي تجلب معها مشاكل جديدة أيضاً. والظاهر أن التعاريف حول الهويات الجديدة ستجلب صُداعاً للديمقراطية المعاصرة، لأن جميع هذه الهويات مفردات للتعددية، وستأخذ مكانها في الفكر السياسي.

مما لا شك فيه أن الحداثة تشكل تهديداً جديداً لهويتنا الفردية ولهويتنا الاجتماعية والسياسية. فالعولمة التي تنتشر بسرعة في دنيانا بدأت تهدد جميع الهويات والثقافات المحلية. وبدأت تحاسب جميع القيم المحلية والملية حسب موازينها وقيمها. وهذا لا يعني أنني أشير هنا بالضرورة

إلى نظرية "هنتنجتون" حول صراع الحضارات، وهي النظرية التي تحاول بناء أساس أيدولوجي لاستعمار عالمي جديد. فعمله هذا كان إسهاماً في الأيدولوجية الاجتماعية والثقافية والسياسية، ومساهمة في تعيين الهوية السياسية بين الدول في ظل النظام العالمي الجديد. ونظريته وإن بدت وكأنها نظرية أكاديمية بريئة تتناول العلاقات الدولية، إلا أن النقاشات التي أثارتها بين أوساط المثقفين أظهرت أنها تجاوزت مجرد كونها رياضة وتمريناً ذهنياً.

إن النماذج الاجتماعية الجديدة تتناول مفهوم الهوية وكأنه مرتبط على الدوام بالأزمة السياسية والاجتماعية. فكأن كل أزمة تخلق نقاشاً حول الهوية الاجتماعية. وكأن هناك علاقة سببية بين الأزمة وتعيين الهوية. والصحيح أن جو الأزمات يلعب دوراً ثانوياً وجانبياً فقط في تعيين الهويات، لأن الأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية إن طالت، فإنها تؤدي إلى إضعاف الوحدة الاجتماعية وإضعاف الوعي الاجتماعي، وتوهن روابط الأفراد مع المجتمع، وتجعل المجتمع غريباً عن قيمه، وتساعد على ظهور بنية اجتماعية قابلة للتفتت، وحسب تعبير "دوركهايم": "مجتمع دون ضوابط".

هذا هو الأساس الاجتماعي لارتباط أزمات الهوية مع الأزمات الاجتماعية. فإن قمنا بتطبيق هذا الأساس على الحركات الاجتماعية وعلى عوامل ظاهرة الجماعة، يمكن -إن استعملنا منطقاً سطحياً- أن يتم استنتاج النتيجة الآتية:

"إن مثل هذه التجمعات والجماعات تظهر عند مرور العلاقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية بالأزمات. وهي تحمل سماتِ هويةٍ

بديلة لهوية المجتمع السياسية والاجتماعية. فهي تعزل منتسبيها وأفرادها عن الوحدة الاجتماعية وتلقنهم أيدولوجية مناقضة لأيدولوجية المجتمع. وتبدأ هذه الأيدولوجية المناقضة بالانتشار بين الجماهير بسرعة حتى تنقلب إلى معارضة سياسية. وسرعان ما تقوم بعض الفئات السياسية بالتلاعب بها واستغلالها. وهذه تهز ثقة المجتمع بالأيدولوجية الرسمية للدولة، وتدفع الأفراد نحو أفكار راديكالية أو هامشية ليصبحوا أداة تهديد للنظام القائم".

وهذا هو السبب لاعتبار الدول الديكتاتورية غير الديمقراطية جميعَ الحركات المدنية الاجتماعية وكافةَ أشكال التجمع والجماعة تهديداً موجهاً إليها.. صحيح أن جميع الحركات الراديكالية تملك هذه الهوية وهذه الأيدولوجية، وأن لها جاذبية خاصة لاستقطاب الآلام النفسية العميقة وآلام الجماهير وآمالها، بيد أنها في الوقت نفسه حركات إذا ملكت قيادة قوية "كاريزمية"، فليس من الصعب إيقاعها في كمين عمليات إرهابية لا مخرج منه. لذا يجب أن نكون حذرين من توسع قاعدة العنف السياسي والاجتماعي، ومستعدين لها دائماً دون أن يتحول هذا إلى "فوبيا" سياسية أو إلى رعب سياسي، لأن مثل هذا الرعب يقضي على جميع أوجه الإبداع الجماهيري.

ولكن أسس ظاهرة "التجمع" و"الجماعة" وأسس الحركات المدنية ذات الطابع الاجتماعي، تختلف عن الأسس الاجتماعية للحركات المتطرفة وللحركات الهامشية اختلافاً تاماً، لأن الهوية التي تخلقها هذه الحركات لا تكون بديلة عن الهوية الجماعية للمجتمع. بل تقوم بتوسيع هذه الهوية وفتحِ آفاق جديدة أمامها، ولا تقوم بطلب الانفصال عنها

معنويا أو اجتماعيا، بل يمكن عدّها مِظَلة اجتماعية ورادعا تحمي أبناءها من الحركات الراديكالية.

والآن لنقف قليلاً أمام أحد العوامل التي تفتح الأبواب أمام مثل هذه الحركات الهامشية والمتشددة في تركيا نسبيا وفي الشرق الأوسط وفي العالم الإسلامي؛

فبشكل عام نرى أن النظم السياسية في هذه البلدان تقاد منذ البداية وحتى الآن من قبل النخب، وأن دول العالم الإسلامي وزعماءها الذين استندوا إلى أساس ضعيف من المشروعية منذ البداية، كانوا محرومين من الأساس السياسي والديمقراطي الضروروي لإنشاء الأركان الرئيسية المؤثرة في النظام العام في المجتمع. وحتى في بلد مثل تركيا التي كانت ظروفها مناسبة وملائمة، فإن الآلية السياسية فيها كانت متصنعة، ومسيرتها الديمقراطية كانت متقطعة وقابلة للانكسار والتشتت. مما ولدت أزماتٍ وتفسخاتٍ سياسية واسعة أدّت إلى فشل النخبة في الإجراءات الاجتماعية تطوراً وازدهاراً، وإلى زعرعة مشروعيتها -التي كانت في الأصل ضعيفة-، وإلى اللجوء إلى استعمال القوة للاحتفاظ بحاكميتها السياسية وبسيطرتها. بل إن استعمال وسائل القوة والإكراه أثّر أحياناً على حياة الجماهير اليومية تأثيراً عميقاً. لذا فمن المفيد النظر إلى موضوع أزمة الهوية من هذه الزاوية أيضاً.

هل يمكن أن يوجد أي أساس ديني أو أي أساس ديمقراطي حديث في أنظمة الحكم المطلق في المنطقة؟ يظهر أن تركيا من البلاد التي يؤمَل أن تكون موطناً للاستقرار في هذه المنطقة. كما أن الخطوات التي تمت فيها في الأعوام الأخيرة تعطي أملاً في هذا الخصوص. ولكن ظهر من التجارب الديمقراطية في السنوات الأخيرة في تركيا،

أن توسيع وتجذير المؤسسات المدنية وتعميق نشاطاتها لا يزال ضعيفاً هشا معرضاً للانفراط. فما من نشاط إسلامي إلا عُدّ -من قبل أصحاب بعض الأيدولوجيات- تهديداً موجهاً إلى النظام القائم، ومحاولةً تسعى إلى تغيير الهوية في تركيا. حيث تعرضت هذه النشاطات من حين لآخر لضغط كبير، بل لاستعمال القوة والإكراه ضدّها. صحيح أن تركيا شهدت حركات إسلامية متشددة تطالب بإقامة الدولة على أسس إسلامية بالجبر والقوة. ولكن انهيار الأخلاق في تركيا -وفي غيره من البلدان- كان هو المحرك الرئيسي لأمثال هذه الحركات.

إن الحركات التي تكون نتاج ردود أفعال ضد حالات الأزمات، تحمل في الغالب طابعاً إحيائياً ونهضوياً. ومن صفات هذه الحركات أنها تتكرر. وفي أعوام سيطرة الإمبريالية الغربية على الشرق الأوسط نرى الجذور الإسلامية حتى في الحركات الشعبية، حيث تحمل هذه الحركات التي تتسم بالثورية هويةً وطابعاً اجتماعياً ومعنوياً مهماً. وهذه الحركات ردّ فعل للانهيار الخلقي في الداخل، وللتدخل الإمبريالي من الخارج الذي يحاول تمزيق الهوية الثقافية في هذه البلدان. أي إن ردود الفعل ضد أزمة الهوية تكون هنا موجهة في الأغلب نحو الخارج. ولا يصح النظر إلى ردود فعل هذه الحركات في الداخل بالمنظار نفسه.

ثم إن هناك تجمعات اجتماعية تظهر دون أن تكون نتيجة ردّ فعل لأي أزمة. والعديد من المؤسسات المدنية تظهر على هذا الشكل؛ فهوية سكان ضواحي المدن الكبيرة مثال على ذلك. لا يمكن استخدام نظرية الأزمات عند تحليل هذه الهوية. فبدلاً من النظر إليهم من فوق ومن الخارج والقيامِ بتصنيفهم وتعريفهم، يجب فهم هذه الهويات وفهم مُثُلهم

وكيف يرون وأين يضعون أنفسهم؟ وإلا فلا مناص من الوقوع في الخطأ في الفهم وفي التقويم.

أ- أزمة الهوية من زاوية تصاعد الحركات الإسلامية

من ينظر من الزاوية السياسية يشاهد أن من أهم النتائج التي ظهرت بعد تفكك الوحدة السياسية للدولة العثمانية، هي دخول الهوية الفردية والجماعية للمسلمين في أزمة شديدة. إن الانهيار التدريجي للدولة العثمانية -والدولة الفارسية من جهة- أدّى إلى تصاعد الأيدولوجية القومية المستندة إلى الهوية اللغوية. وهذا الشكل الجديد كان يختلف طبعاً عن الهوية الإسلامية التقليدية، حيث كان الإسلام يقدم نظاماً متكاملاً يشمل الدين والدولة والشريعة (نظام الحقوق)، ويغطي ساحات الحياة بأكملها. لذا كان من الصعب جداً قيام الهويات القومية الجديدة بتغطية ساحات الحياة هذه كما فعل الإسلام.

وبعد زوال الدولتين الإسلاميتين -الدولة العثمانية والدولة الفارسية- ظهرت ثلاث هويات قومية في هذه المنطقة: القومية التركية، والقومية الإيرانية، والقومية العربية. وهذه القوميات لم تستمد هوياتها من القيم الإسلامية ولا من التقاليد التاريخية الإسلامية مباشرة، بل رجعت إلى جذورها القديمة قبل الإسلام. فمثلاً استلهم المفكر القومي التركي "ضياء كُوكْ آلْبْ" أفكاره من الحضارات التركية القديمة التي نشأت في الأناضول، مثل الحضارة السومرية والحضارة الحيثية (Hitite)، ودعا إلى قومية تركية (Pan-Turkism). وفي إيران ظهرت القومية في عهد متأخر من عهد شاه رضا، واستمدت جذورها من العناصر الآرية-الفارسية، فظهرت القومية الإيرانية (Pan-İranism). أما التجربة العربية فقد تطورت على أساس

العروبة واللغة. وجرت في هذه المنطقة حتى أعوامِ الثمانينات محاولةُ التوفيق بين هذه المشاريع القومية وبين القيم الإسلامية. وشهدت الهوية الإسلامية في العالم العربي تجارب مختلفة؛ فقبل الحرب العالمية الأولى وبعدها تعرضت القومية العربية لتيارات وتأثيرات مختلفة، منها التيار الإسلامي، والاشتراكي، والغربي، والحكم الملكي. إن دخول الهوية الإسلامية على المستوى الفردي والجماعي في مثل هذه الأزمة أدت إلى ردود فعل وتحركات سياسية، وأنتجت ما أطلقوا عليه اسم: "الإسلام السياسي" أو "الإسلامية" (Islamizm) . وعندما أضيفت إلى هذه الوتيرةِ، الفوضى الاجتماعيةُ وعدمُ الاستقرار السياسي في المجتمعات الإسلامية، تحولت الحركات الإسلامية إلى حركات يمكن تحليلها على ضوء "نظرية الأزمات" من المنظور الغربي.

ومع أن خواص كلِّ ردِّ فعلٍ إسلاميٍ مرتبطةٌ بظروف الأزمة المحيطة به وبشخصية قائد الحركة، إلا أنه نتجت في النهاية هوية إسلامية سياسية عامة. ولكن هذه الهوية بدت غامضة من الزاوية الاجتماعية، ولم تصل إلى المستوى المبالَغ والمرعِب كما تصوره المحللون الغربيون.

وقد رفعت حركات "الإسلام السياسي" مقولات مستندةٌ إلى الثقافة الإسلامية وقريبةً من قلوب الجماهير، مثل مقولة: "المجتمع الإسلامي"، تعبيراً عن شوقهم إلى إنشائه وعلى أملِ أن تقوم هذه المقولة -ضمن هذه الفوضى الاجتماعية- بتوحيد الطبقات المختلفة.. كجماهير المدن والضواحي، والطلاب، والمثقفين السياسيين، والطبقات البرجوازية المختلفة...الخ. وقد وَجدت هذه الحركاتُ ساحاتِ انتشار لها بين الطبقة البرجوازية في المدن الصغيرة، والطبقة الغنية والوسطى. وانتشرت في

الأرياف والقرى، وبين النازحين منها إلى المدن والذين لم يتكيفوا بعدُ بحياة هذه المدن. ولكن مقولة: "المجتمع الإسلامي" هذه من حيث إنها كانت مجملة وغير واضحة المعالم أدت في نهاية المطاف إلى ظهور اختلافات سياسية وفكرية ومنهجية جديدة.

ليس من الممكن ذكر طبقة معينة جماهيرية تستند إليها حركات الإسلام السياسي. وتعلُّقُ صعودها بالظروف المكتنفة بها يدل على أنها لم تستند إلى كتلة بعينها. كما أنها -أو معظمها- لم تضع أمامها أهدافاً اجتماعية وعملية على المدى البعيد. علماً بأن جاذبية أي أيدولوجية ونجاحه يقاسان بدرجة ارتباطها بالأهداف الاجتماعية البعيدة المدى. ولم تنجح حركة الإسلام السياسي في إحداث تأثير دائم في القيم الاجتماعية المركزية والأساسية للمجتمعات الإسلامية. وتأثيرُ هذه الأزمة موجودة منذ سنوات عديدة في خلفية الجدل السياسي والاجتماعي بين الأوساط المحافِظة والحداثيين.

وقد تركزت انتقادات أنصار الإسلام السياسي نحو النخب الحاكمة ونحو المؤسسات الرسمية، بأنها لا تراعي الحساسيات الإسلامية والاجتماعية. وبالتالي فهي لا تملك مشروعية، ولا توجد لحكمها أسس أخلاقية. وأن النخب الحاكمة في البلدان الإسلامية يعيشون منذ عصر ونصف عصر تقريباً مع شعوبهم مشكلةَ مشروعيةِ الحكم. حيث كانت هذه الشعوب تشكو دائما من ضيق مساحة حرية التعبير. ومثل هذا النوع من الحكم -إضافة لتطبيق المبدأ العلماني والدنيوي المتعصب- لا يدع فرصة لأي تجديد أو تغيير في نطاق السياسة والاجتماع. وهذا النوع من الإدارة يؤدي إلى توسيع الهوة بين النخبة السياسية وبين جماهير الشعب..

وهذه الهوة هي المساحة التي تجد الحركاتُ السياسية الإسلامية عليها أرضيةً مناسبة لها. والمنظور الغربي يَعتبر أمثالَ هذه الهوة نوعا من الأزمات.. ولكن يرد سؤال مفاده هو: أنه هل من الصحيح ربط تصاعد الوعي بالقيم الإسلامية في المجتمع بالأزمات؟ وسنحاول في الفصل التالي تلمُّسَ جواب على هذا...

ب- الإسلام السياسي ومغزى تصاعد الوعي الإسلامي

لا يفهمن أحد من العنوان أعلاه أن هناك علاقة متلازمة بين الطرفين (أي بين الوعي الإسلامي المتصاعد والإسلام السياسي). لأن هذا هو من أهم الأخطاء المرتكَبَة في هذا الخصوص. وهذا الخطأ إنتاج غربي، فالنظرة الغربية هي التي تنظر إلى كل نشاط أو حركة إسلامية من زاوية سياسية. وهي ترى أن زيادة الوعي الإسلامي لا بد أن تنقلب في العالم الإسلامي إلى حركات اجتماعية تؤثر في المجتمعات الإسلامية روحياً واجتماعياً واقتصادياً، وتؤدي من جهة أخرى إلى حيوية وتصاعد سياسي أيضاً. وهذا يعني تشكيل خواص المجتمع الإسلامي وقيمه من جديد في العصر الحديث.

تعد هذه النظرة طبيعية في العقلية الغربية، ولا سيما في هذه الأيام التي أُرهقت فيها الأذهان بالمشاكل الاقتصادية والأمنية، وبدأ الاستعمار الدولي يحاول إرساء أسس جديدة لإضفاء الشرعية عليه. لذا فإن الغرب لا يتردد مطلقاً من الالتجاء إلى الأساليب غير الديمقراطية وإلى الأساليب الاستعمارية. وهذا ما يجعل مثل هذه التقويمات للحركات الإسلامية طبيعية وملائمة لهم. ثم إن أسس الدين المسيحي عند الغرب لا تجعل للدين مثل هذه الإحاطة الشاملة لحياة الإنسان، والدينُ المسيحي لا يلعب

دوراً مركزياً في حياة المؤمن المسيحي. فالمخيلة الدينية الغربية تنظر بهذا المنظار إلى الأديان الأخرى. بينما يقوم الدين الإسلامي بتوجيه حياة المسلم الاعتيادي وتشكيلها في جميع مناحي الحياة. وهذا أهم سبب في عدم فهم الغرب للحركات الإسلامية وفي تقويمه الخاطئ لها.

إن العديد من الشعائر والتوجيهات الدينية في الإسلام، كالزكاة والصدقة والصلاة والحج والصوم، والعدالة والمساواة والاستقامة والخلق القويم.. الخ، تربط الفرد المسلم بوشائج قوية مع الهوية الإسلامية.

وما دام الغرب لا يفهم مثل هذه الإحاطة الديناميكية الشاملة للإسلام، فإن النماذج الاجتماعية السياسية الموجودة في ذهنه تكون منحرفة فيما يتعلق بالإسلام. وهم يتجاهلون في جميع تحاليلهم السمةَ الشاملة للإسلام الذي يوجِّه حياة المسلم في جميع الأنشطة الاجتماعية والثقافية. ولكن هناك استثناء واحد لا يتجاهلونه، وهو أنهم عندما يكون الموضوع مرتبطاً بالإسلام السياسي، فهم عندئذٍ يقومون بتدقيق جميع الآليات الاجتماعية والعبادية للإسلام. ولا سيما في الفترات التي تظهر فيها بعض النشاطات الاجتماعية والثقافية التي تكون لها بعض التداعيات السياسية. وسرعان ما يقوم الغرب بعزو هذه النشاطات إلى الإسلام السياسي، ويعدّها دليلاً على تصاعده. ومثل هذه النظرة والتقويم تُحقق لهم فائدتين: الأولى: على صعيد نظرية المعرفة. حيث يستدلون بها على أن الإسلام دين يعزز الراديكالية، ويحللون هذه النشاطات من منطلق نظرية الأزمات. والفائدة الثانية: على الصعيد السياسي والأيدولوجي. لأن تصاعد الإسلام السياسي يشكل تهديداً ضد الآمال الإمبريالية للغرب في العالم الإسلامي. ولكن نظراً لأنهم يبالغون في خوفهم من هذا التهديد ويحولونه إلى "فوبيا" وإلى

رعب، فإنهم يحاولون إرساء أسس قانونية دولية تخوِّلهم اتخاذ أي تدابير قسرية ضد هذه البلدان الإسلامية، واستعمالَ صور عديدة من استعمال القوة والعنف معها.

من الواضح هنا وجود حركة سياسية تحاول تطويق مستقبل العالم الإسلامي والإسلام. وذلك بتصوير المسلمين قوة إرهابية كامنة. أي يوجد هنا خطأ في التقويم.

لا شك أن هناك بعض التجمعات الإسلامية في العالم الإسلامي التي لها شعارات تؤيد استعمال العنف. ولكن هذا لا يعني أبداً إعطاء حكم عام وشامل على الإسلام وعلى المسلمين. لذا فإن مثل هذه التجمعات لا تملك إلا قاعدة ضيقة من الأنصار.

إن مسألة زيادة الوعي الإسلامي سواء على الصعيد الفردي أو على الصعيد الاجتماعي تختلف تماماً عن مسألة تشكُّل تلك الجماعات المتطرفة. إن المسلمين منذ ظهور الإسلام وحتى الآن يعيشون بمستوى عال من الشعور الإسلامي؛ حيث صبغ هذا الشعورُ حياتَهم الاجتماعية والثقافية في جميع المستويات. وأحياناً تزداد هذا الشعور وتبدي وعياً اجتماعياً عالياً مما يوحي بأن الإسلام لايزال على رأس أولوياتهم. ومن ناحية علم الاجتماع، فإن الوعي الإسلامي يهب للفرد هوية دينية نشطة. ولا تعني هذه الهوية الدينية النشطة أنها تكون حبلى بأيدولوجية سياسية أو إرهابية. فمثل هذا التقويم هو حكم مسبق وسوء حكم وسوء نية. إن القاعدة الاجتماعية لبعض حركات العنف في العالم الإسلامي ليست دينية ولا إسلامية، بل هي بمقياس كبير حركةُ ردِّ فعلٍ تتحدى قوى الإمبريالية الدولية وتقاومها.

لقد اتخذ الغرب من بعض الحركات المتطرفة دليلاً على أن الإسلام

دين إرهابي. ولكن مثل هذه الحركات التي تتبنى العنف السياسي لم تجد لها قاعدة عريضة في المجتمعات الإسلامية. لذا فليس من العدل ولا من الإنصاف الحكمُ على العالم الإسلامي كله من خلال تصرفات جماعات هامشية معزولة. والنصوصُ الإسلامية تحاول الاحتفاظ بالوعي الإسلامي بشكل ديناميكي. وهذا أمر يجب ألا ننساه. ولا يعني الاحتفاظ بوعي إسلامي عالٍ أنه سيولد حتماً أيدولوجية سياسية إرهابية؛ فهذا ادّعاء سطحي وحكم مسبق، لأنه يجب ألا يغيب عن البال بأن هذا الوعي الإسلامي أنتج حضارة عظيمة في مجال الأخلاق وفي المجال الاجتماعي وفي مختلف فروع العلم والفن.

إن الوعي الإسلامي مشترك عام فوق الجماعات والفرقاء، ولا يمكن إرجاعه إلى مصلحة جماعة معينة أو فريق بعينه. وإذا كنا نعني بالوعي عدم الاكتفاء بتدين بسيط فهذا صحيح، وهو يتماشى مع أسس الإسلام (القرآن والسنة والإجماع). وهو يشكل جواباً أو حلاً لهوية المسلم التي تعرضت للتخريب بسبب الانحدار الاجتماعي-الاقتصادي، والاجتماعي-الثقافي. وهذا لا يعني بالضرورة أن يكون هذا الوعي بديلاً ضد الأزمة الاجتماعية والثقافية. وإنتاجُ الهوية السياسية هو من وظيفة الأحزاب السياسية. ولا يمكن اختصار أهداف الدين الإسلامي على نطاق الفرد والمجتمع إلى مجرد وعي سياسي. ثم إن أبسط الأهداف الدنيوية ومُثُلها مرتبطة بشكل مباشر أو غير مباشر مع الحياة الأبدية ومع السعادة الأخروية. ولا يمكن للأهداف الدنيوية الضيقة والعقيمة، والأهدافِ السياسية استيعابُ أهداف الإسلام الممتدة إلى اللانهاية واحتضانُها. فليس من الصحيح قراءة تصاعد الوعي الإسلامي على ضوء الأهداف الدنيوية والسياسية البحتة،

لأن هذا يعني هدم مُثل الإسلام اللانهائية والأبدية. وهذا ما لا يقبله حتى المسلم الاعتيادي.

والحقيقة أنه أصبح من المعروف النية الحقيقية المبطنة للذين اعتادوا أن يُرجعوا جميع أنشطة المسلمين وكأنها موجهة لتحقيق أهداف سياسية. فهم لكي لا يواجهوا ردّ فعل جماهيري غاضب إن قاموا بعداء واضح للإسلام بشكل مباشر، قد اختاروا -لإخفاء عدائهم هذا- عدَّ كل نشاط أو حركة إسلامية وكأنها حركة سياسية. فالإسلام السياسي (أو الإسلامية التاريخية) على أي حال متهم على الدوام.

وقد وَجهت حركة فتح الله كولن ضربة إلى هذا الوهم الذي يملك ماضياً طويلاً. فقد أرادوا أن ينظروا إلى هذه الحركة بالمنظار المعتاد نفسه، أي باعتبارها حركة إسلامية ذات أهداف سياسية. ولكنهم لم يستطيعوا الحصول على أي دليل في هذا الصدد. ولن يستطيعوا أن يجدوا.. لأن جميع آليات وديناميكيات هذه الحركة وماضيها التاريخي لم تتوجه إلى أي هدف سياسي أو غاية سياسية.[1] فهي حركة مثالية تجمع القيم الدينية مع القيم الإنسانية والاجتماعية في وحدة متكاملة. وهي تقدم تجربة فريدة في هذا الخصوص. وأنا أرى أنها -ولا سيما بعد نجاحها الفذ في مجال التعليم والتربية- قدمت حلاً وجواباً لمشكلة الأزمات الثقافية التي تعمقت عندنا سنوات عديدة وطويلة.

إن حركة فتح الله كولن حركة ديناميكية نشطة قد أفرزت روحاً

(1) M. F. Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 40; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 157; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 193; Kur'andan İdrake Yansıyanlar, 2/307-313; Kalbin Zümrüt Tepeleri, 1/72; Fasıldan Fasıla, 4/109-111; İsmail Ünal, Amerika'da Bir Ay, s. 16, 164

تعبوياً عاماً، بحيث يجد كل شخص فيها وفي مؤسساتها العديدة ما يناسبه من ألوان النشاط. وهذا هو السبب في تأثيرها على مختلف أنواع الكتل الجماهيرية. وهي تطالب منتسبيها بتضحيات جسيمة. كما أنها لا تشبه الحركات الأيدولوجية التي تحاول جمع الأنصار والسيطرةَ على الشارع بإطلاق الشعارات. ولا تستمد قوتها وتأثيرها من الشارع، بل من قلوب الناس الذين نذروا أنفسهم للخدمة. وعادة ما نرى أن الحركات الأيدولوجية بشكل عام لا تستطيع إجراء أي تأثير اجتماعي قبل سيطرتها على الشارع. بينما نرى أن النخب التي تسيطر على نواحي الاقتصاد والاجتماع والسياسة قد أبعدت الكتلَ المكوّنة للشارع، والتي تتألف من جماهير الأحياء الفقيرة وأحياء الضواحي الذين تراكمت عندها مشاعر النقمة والانتقام، وتكون موجة معارضة اجتماعية عنيفة. وغالبا ما يُستولَى على الشوارع من قبل المتذمرين من الحياة والناقمين عليها، والذين يُتوقع منهم كل مكروه. وتقوم الحركات المرتبطة بالشارع بتهيئة منتسبيها ليكونوا قدوة في الدولة الأيدولوجية التي يطمحون في تأسيسها، والتي تحمل قيماً معارضة لقيم المجتمع وغريبة عنه.

بينما تستند حركة فتح الله كولن إلى الوعي الإسلامي ورُقيّه وإلى الإنسان المتوازن المستقر. لذا فهي ليست حركة لاستقطاب فئة الناقمين في المجتمع لفرض تحريك الشارع، بل هي حركة ترى في الأمة بكافة شرائحها رصيدها الذي لا ينفد.

٦- حركة أنشأت نماذجها الذاتية

لم تظهر حركة فتح الله كولن على مُثُل وقيم ظهرت نتيجة أجواء الأزمات؛ بل أنشأت تقاليدها الذاتية وأقامت مؤسساتها ومرافقها التعليمية

والتربوية وأنجزت مهمة الدعوة حسب نسقها الخاص. ولم تستعن -عند بلوغها مستواها الحالي- بأي أيدولوجية داخلية أو خارجية، بل استمدت سرعتها من الشخصية الكاريزمية لـ"فتح الله" وتشجيعه المستمر، ومن علمه الراسخ، وخطبه الحماسية البليغة، ونشاطاته الاجتماعية، وبالتالي مِن تكوُّن حشدٍ من الناس حوله وتأييدهم مادياً ومعنوياً. ولم تتأثر أسس هذه الحركة ونشاطاتها الدينية والمعنوية بأي حركة أخرى. ومساهمةُ بديع الزمان "سعيد النورسي" لم تكن مباشرة وعضوية، إنما كانت ضمن إطار معنوي وروحي وفكري.

ومما لا يرقى إليه شك أن كليات رسائل النور أحدثت تأثيراً بالغاً في أدبيات الحركة وغذتها فكريا ومعنويا. ثم إن رسائل النور وحّدت أفكارها وألفت بين قلوب أفرادها وصانتهم من التشتت والضياع. والجدير بالذكر أن رسائل النور هي مؤلفات فريدة من نوعها، وقيّمة في مضامينها ومواضيعها، ومدوّنات دُوّنت في ضوء العقيدة الإسلامية ونَبّهت على المسائل الإيمانية وانتهجت منهج أهل السنة والجماعة.. وقد أحدثت تأثيراً معنوياً واجتماعياً في نفوس أبناء المجتمع الذي يتداولها؛ فلها تأثير معنوي قوي على الحركة بشكل واضح وبدهي. وقد لا تملك هذه الرسائل المنهجيةَ التي تملكها الكتب العلمية الحديثة من ناحية الترتيب والتنظيم، إلا أن كيفية تناولها للموضوعات والحلولَ الجذرية التي تُقدمها تجعل لها تأثيراً كبيراً في الحياة الاجتماعية والإنسانية. ولا تكتفي بإثارة المشاعر الدينية والعقائدية والإيمانية، بل تؤسس روابط قوية بين أفراد المجتمع وتحث على الأخوّة. وهذه الرابطة الأخوية القوية تحفظهم من البلبلة الفكرية والعقدية.

فهذا هو المقصود من مساهمة رسائل النور في تجربة فتح الله كولن.

أي إن هذه المساهمة ليست عضوية بل روحية ومعنوية وفكرية. نعم، ثمة أناس من مختلفي الجهات يقرؤون رسائل النور ويتابعونها عن قرب، هذا ما يجعلهم يجتمعون تحت قبةِ شخصية معنوية واسعة. بيد أن هذه الوحدة -كما ذكرنا آنفا- هي وحدةٌ فكرية وقلبية وتأثُّر عميق. علماً بأن مقومات هذه الحركة تَشكلت حول الشخصية المعنوية والقوية والعلمية القوية لـ"فتح الله كولن" وحول شخصيته العلمية الواسعة وقيادته المثالية والمؤثرة. وقد تبلورت هذه المعالم في الساحة الاجتماعية واستقطبت حولها أناساً شتى.

وهذا ما قصدناه عند قولنا بأنها: "حركة أنشأت نماذجها الذاتية". أما مهمتها الإنسانية ونشاطها الديني فيتغذيان من النصوص الإسلامية المعروفة، (الكتاب والسنة والإجماع..الخ) ومن الأعراف التاريخية المتبعة، والتجاربِ الإسلامية الماضية، والخبرات المتراكمة. ولكن هذه التجارب والخبرات المتراكمة لم تكن حاضرة وجاهزة ومتاحة، ولم تكن مهيأة وميسرّة للتطبيق قط، وإنما كان هناك حاجة ماسة إلى قريحة علمية وقادة لاستلهام هذه التجارب التاريخية المختلفة، وهذه الخبراتِ المتراكمة، وما تعنيه من قيم في ضوء الكتاب والسنة، وللتعبيرِ عنها في ضوء تجاربِ العصر الحديث وخبراته، وإعطائِها شكلاً جديداً وتفسيراً جديداً مناسباً للعصر. فلا يوجد هناك أي كتاب ولا أي ميراث تاريخي أو أي تجارب اجتماعية وإنسانية تستطيع وحدها توفير هذا للإنسان.

وهنا تبرز أهمية التجربة الشخصية لـ"فتح الله كولن" وخبراته وقريحته؛ فقد استطاع مزج الماضي والمستقبل في البوتقة الدينية وفي الحركة الاجتماعية، وقَدَّمَ للإنسان المعاصر وللمسلم المعاصر رؤيةً عالمية

شاملة مهمة ومنظمة. فلم ينظر إلى الحاضر وإلى واقعه ولا إلى المستقبل الغامض مُهمِلاً ميراثَ الماضي. وسنتناول لاحقاً موقفه من العصر النبوي الشريف وعصر الراشدين وكيف أنه جعلهما مثالاً يحتذى. وهذا دليل على مدى ارتباطه بالإسلام وعلى عمق نشاطه الديني.. والمسألة في نظره لا تنحصر في تأويل التقاليد والأعراف ضمن جهد قليل وعقلانية ضيقة. بل عيش هذه القيم ضمن إطارِ وجد وعشق ديني، وضمن عاطفة دينية مشبوبة في الوقت نفسه. لذا فهو يُعد زاهداً عصرياً سائراً على تقاليد عصره وعاداته. وهذا هو التأثير المعنوي الكبير وراء حركته.

ومن ميزات هذه الحركة أنها ليست امتدادا لأي حركة سابقة. فمثلاً هناك اليوم -في المشرق والمغرب- العديد من الحركات التي نُشر فيها الكثير من المقالات والبحوث والتحاليل، والتي كانت عنوانا للدراسات السياسية والاجتماعية، ظهرت امتداداً لبعض التجارب السابقة لها. إن امتداد الأيدولوجية الدينية أو السياسية ومواكبة استمراريتها هو مظهر طبيعي من مظاهر تاريخ الحركات، وليس في هذا بأس. إلا أن هناك حركات تقوم بمحاولة إحياء أيدولوجيات مندثرة، فسرعان ما تُسبب هذه المحاولاتُ مشاكلَ في الممارسة السياسية والاجتماعية. فراحت تظهر اليوم في كافة أرجاء العالم كمثل هذه المظاهر شيئا فشيئاً.

والحركات الدينية السياسية التي ظهرت في العالم الإسلامي، قُومت في بعض التحاليل على أنها حركات أصولية(!). فعادةً ما يتم تناول هذه الحركات بمعزل عن ظروفها الواقعية وعن تطور هذه الظروف. وكثيراً ما يقوم المحللون السياسيون والاجتماعيون الغربيون بإهمال التأثيرات التاريخية وتأثيرات واقع هذه الحركات وظروفِها عليها، ولا يأخذون تأثير

المبادئ والأصول الإسلامية الأساسية عليها بنظر الاعتبار. لذا تتعرض كل حركة دينية إلى نقدٍ وهجوم في التحاليل السياسية الغربية.

فمثلا تقوم بعض الأوساط المعينة في تركيا بمقارنة حركة فتح الله كولن ببعض الحركات في العالم الإسلامي، أو تدعي أنها متأثرة بها ومدعومة من قبلها. علماً بأنه لا يوجد أي أساس علمي لمثل هذه الادّعاءات، ولا تستند هذه المزاعم إلى أي قوة من القوى الداخلية المحركة لحركة فتح الله كولن. ومع أن ميزة حركة فتح الله كولن واضحة أمام الرأي العام، إلاّ أن هذه الأوساط تحاول جر النخبة التي تتبنى الأيدولوجية الرسمية للدولة إلى اعتقادات خاطئة، فتنشرُ هذه الادعاءات. لذا فمن المفيد بيان ميزة حركة فتح الله كولن عن هذه الحركات بإيجاز:

تعتقد معظم الأوساط الغربية أن أساس الراديكالية(!) الدينية المعاصرة وُضعت من قبل حركة الإخوان المسلمين في مصر، وحركة الجماعة الإسلامية في باكستان. حتى إنهم ادعوا أن الثورة الإيرانية كذلك امتداد راديكالي لهاتين الحركتين. وقد أخذ هذا التحليلُ مكان الصدارة والاتفاق بين المحللين الغربيين. وترى هذه التحاليلُ أن جميع الحركات الدينية في العالم الإسلامي تتشابه مع هاتين الحركتين، ولها روابط تاريخية معهما؛ حيث أظهر هذا الأمرُ طبيعة العقلية الغربية، لأن تاريخ الفكر السياسي في الغرب يقوم على أساسٍ أن المذاهب والمدارس المختلفة هناك ظهرت باندماج العناصر المختلفة لهذه الحركات، أو ظهرت كردود فعل نتيجة الصراعات بينها. هذا ما جعل المخيّلة الغربية العلمية والاجتماعية تنظر بالمنظار نفسه إلى الحركات المعاصرة. وهم يقوّمون هذه الحركات إما على اعتبار أن إحداها امتداد للأخرى أو أنها مناقضة لها وفي صراع معها.

ولكنهم اتحدو على أن جميعها تأثرت ببعضها بشكل من الأشكال.

ربما هناك شيء من الصحة بأن هاتين الحركتين (حركة الإخوان المسلمين وحركة الجماعة الإسلامية) كانتا مصدر إلهام للصحوة الدينية والسياسية في العالم الإسلامي في العهد الأخير بشكل مباشر أو غير مباشر. ولكن إن لم تتم مناقشة الأدلة التي تستند إليها التحليلات الغربية من الناحية المنهجية لا يمكن بيان مدى هذا التأثير ومستواه الحقيقي بشكل صحيح. لأن هذه التحليلات لا تملك أساساً صحيحاً في تحليل التغيرات الاجتماعية الإسلامية، لا من الناحية النظرية ولا من ناحية التحاليل الاجتماعية والسياسية. ولا تملك أدلة صحيحة تستطيع بقيام أي تحليل اجتماعي لأي مجتمع إسلامي، ولا معرفة التأثير البالغ للدين الإسلامي على أشكال المنظمات الجماهيرية هناك. لذا كان من الضروري الوقوف موقف الحذر من التحليلات الغربية لحركة الإخوان المسلمين وحركة الجماعة الإسلامية.

من المحتمل أنه كان لهاتين الحركتين نوع من التأثير في ظهور بعض الحركات أو ظهور بعض المنظمات الفكرية في العالم الإسلامي، فهما من الحركات التي لها تجربة هامة جدا في الشارع الإسلامي، ولكن لم يكن لهما تأثير كبير في الجماعات الإسلامية في تركيا. ولا بد من التنويه بأنه ليس من همنا هنا استنباط أي خطأ أو عيب في مشروعية هاتين الحركتين أو هويتهما، وإنما قصدُنا أنه لا يوجد أي دليل تاريخي أو اجتماعي على هذا التأثير. وعلى الرغم من هذه الحقيقة، لا تزال هناك العديد من التحليلات للحركات الإسلامية في العالم الإسلامي توحي بأن جميع هذه الحركات قد ظهرت من قاعدةٍ ومن ظروف اجتماعية وثقافية

وسياسية واحدة. وهذا يشير إلى معايبِ التحاليل الاجتماعية وضعفها حول الحركات المعاصرة.

وكما ذكرنا أعلاه، لم تكن حركة فتح الله كولن امتداداً لأي حركة أو أيدولوجية أخرى، ولا تُمثل قاعدتُه الجماهيرية أيَّة طبقة اجتماعية معينة، ولا أية فئة قومية أو عنصرية. ولا تستند إلى أية فئة اجتماعية أو دينية معزولةٍ عن المجتمع، أو مضطهدةٍ. ومن جهة أخرى فإن الحركات الاجتماعية التقليدية تستند في الغالب إلى جماهير الريف والمدن الصغيرة، والفئات الاقتصادية والاجتماعية التي تمثلها. وقد استغلت الحركات الراديكالية هذه الفئاتِ الاقتصادية والعنصرية مدة طويلة. ونتيجةً لمشاعر الحرمان التي تعاني منها هذه الفئات كانت مستعدة في كل آن لأي حركة متطرفة. وكلُّ نوع من أنواع المعارضة تُكسب هذه الحركات هوية اجتماعية وسياسية. لذا فالراديكالية من هذا المنطلق تُكسب هذه الجماهير والفئات هوية معينة.

بينما كتل الجماهير التي تستند إليها حركة فتح الله كولن ليست طبقة معزولة سياسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً عن المجتمع، بل تكتسب التأييد والعون من الفئات والجماهير المختلفة الريفية منها والحضرية. إن قاعدتها الجماهيرية متكونة من الطبقات الدنيا والوسطى والغنية في الريف وفي المدن. أما جهاز الحركة فيسيَّر من قِبَل أفراد متعلمين ومثقفين قد تخرجوا من الجامعات الراقية في المدن المختلفة. ولا تتصرف هذه الفئات المختلفة للحركة بدافع من مشاعر العزلة عن القيم الاجتماعية والسياسية المركزية للبلد، ولا تَحمِل أي ضغينة أو حقد للطبقة المنتجة التي تدير البلد، ولا للأوساط الاجتماعية والاقتصادية الحاملة للقيم الغربية. لذا لا يمكن مشاهدة أي ميل انفصالي وراديكالي عندها عن

المجتمع مثلما يلاحَظ في الحركات المتطرفة، ولا مشاهدة أي أيدولوجية معاكسة ومعارضة. فنشاطاتها موجهة بأجمعها وجهة إيجابية. وهي تفضِّل عرض جو من الائتلاف والتفاعل الإيجابي وسماع الآخر. والهويةُ التي تُكسبها الحركة لأفرادها ليست معزولة عن هوية القيم الاجتماعية والدينية المركزية للمجتمع، بل هي تُقوِّي تلك القيم وتدعمها.

ولا شك أن هناك مَن نظر إلى الهوية الدينية والاجتماعية لهذه الحركة نظرة مختلفة، وحاول تفسيرها بشكل مختلف. إلا أن الهوية الاجتماعية والثقافية والأيدولوجية لهؤلاء غريبة عن عقائد المجتمع وقيمه ومختلفة عنها. ونظراً لكونها لا تستسيغ الهوية الدينية لحركة فتح الله كولن، فإنها لا تتردد من كيل التهم لها، بل لا تتردد من اتهامها بأنها تحمل أهدافاً سياسية بل حتى أهدافاً إمبريالية. بينما تاريخ هذه الحركة البالغةِ أكثر من ربع قرن يفنِّد هذه الادعاءات. فهذه الجماعة لا تحمل أية هوية سياسية أو أيدولوجية إلى درجةِ أنها تعرضت لاتهام بعض الأوساط الدينية، وانتُقدت لأنها بقيت خارج الحلبات السياسية.

إن عدم حمل هذه الحركة لأي هدف سياسي من الوضوح إلى درجةِ أنه ما من حركة سياسية ادّعت أنها قريبة منها. أما علاقتها مع الطبقة السياسية ومع الإداريين للبلد فقائمة على المصالح الواقعية. فمن الطبيعي أنها وقد اهتمت بالتعليم -الذي يعد من أهم نشاطاتها- أن تكون لها علاقات واقعية مع القائمين بإدارة البلد. وقد تحققت هذه العلاقات دون أن تنقلب إلى أهداف أو آمال سياسية، بل بقيت محصورة في الساحة التعليمية وكيفيةِ أداء الخدمة فيها وتطويرها، ولا يمكن أصلا تصور العكس. لذا فلا تعني هذه العلاقة أن للحركة أهدافاً سياسية. ولو كان لها أهداف سياسية لظهرت

في الساحة السياسية على شكلِ تشكيل حزب سياسي.

والسبب الذي حدا بنا إلى طَرق هذا الموضوع هو بيان أن هذه الحركة لا تستند إلى أي كتلة سياسية، وأنها تختلف عن الحركات الإسلامية السياسية، لذا فلا يمكن اتهامها بأنها حركة راديكالية سياسية.

ثم إن فتح الله كولن لم ينخرط في أي وقت من الأوقات في أي فعالية سياسية أو حزبية. فمثل هذه الفعاليات عادة ما تكون مغامرات ذات عمر قصير. لذا فقد كَثَّف نشاطَه ليهب المجتمع فوائد اجتماعية وثقافية على المدى البعيد، علاوة على كل ما يتعلق بسعادته الأخروية والأبدية وبكل ما يؤدي إلى شخصية مؤمنة حقيقية. وحياتُه التي قاربت السبعين عاماً ونشاطاته لخمسين عاماً شاهِد بارز على هذا.. إن القيام بحفظ منافع المجتمع وحقوقه السياسية وتطويرها وتمثيلها هو من مهمات السياسيين. وهو كمؤمن حريصٍ على إيمانه وكمواطن مدني اعتيادي تَوجه بنشاطه إلى الساحات المدنية. وتتطلب هذه الساحات تضحيات كبيرة، وعملاً لسنوات طويلة دون انتظار أي مقابل، وتتطلب أناساً نذروا أنفسهم في صالح المجتمع وفي سبيل إسعاد مستقبله.

أثارت بعض الأوساط -عن قصدٍ- شبهةَ أن هذه الحركة تسعى وراء انقلاب إسلامي مثل الانقلاب الإيراني. ولا تستطيع هذه الأوساط -بالطبع- إيرادَ أيِّ دليل على هذا الادعاء. ولو استطاعوا ذلك لأقاموا الدنيا وأقعدوها. والغاية من إرسال هذه الافتراءات إثارة بعض القوى الحاكمة في البلد ضد هذه الحركة، والحط من منزلة الحركة أمام الرأي العام. بينما يعلم أصحاب هذه الفرية جيداً أن حركة فتح الله كولن لا تسعى وراء أي مشروع سياسي، ولا للقبض على أزمة الحكم.

إن الانقلاب الإيراني يستند إلى مفاهيم وأسس اجتماعية وتاريخية معينة، ولا يمكن تكراره أو تقليده في العالم السني، فهذا غير ممكن من الزاوية الاجتماعية. ولا أجد هنا حاجة لإيراد الفروق بين الذهنية المذهبية الشيعية وبين البنية الاجتماعية والذهنية السنية في العالم السني، وإنما أكتفي بالقول بأن هذه الفروق المذهبية والعقائدية تؤدي إلى فروق في النظام الاجتماعي وفي شكل التنظيم السياسي بين المجتمعين الشيعي والسني. صحيح أنه لا يمكن القول بأنه لم يحدث أي تأثير للانقلاب الإيراني في العالم السني. ولكن هذا التأثير كان قصير النَّفَس، ولم يظهر إلا في أقوال بعض الجماعات الهامشية وشعاراتهم، ولم يَجد له قاعدة جماهيرية واسعة.

والافتراء الآخر حول حركة فتح الله كولن، هو أنها تموَّل من الخارج. وهو افتراء مضحك لا يستحق الوقوف عنده. ولكن أذكر ملاحظة حول حساسية معينة، أرى أنها تساعد على تحليل هذه الحركة فأقول: إن من أهم أسباب ثقة الجماهير والرأي العام بهذه الحركة هي هذه الحساسية، أي إن الحركة إضافة إلى قيامها بوضع قيمها الاجتماعية والثقافية بنفسها، فهي تصنع مصادرها المادية بنفسها أيضاً. إن الأعباء المادية والمعنوية للحركة تقع على كاهل المواطن التركي المؤمن والمضحي، وعلى المسلمين المفعمين بمشاعر الحب لعقيدتهم ودينهم. ولم يقبل فتح الله كولن أية مساعدة خارجية في أي أمر من الأمور أو في أية ساحة من الساحات. لأنه عَدَّ هذا استحقارا لمشاعر الكرم والجود والسخاء الموجودة لدى الشعب التركي.[1] وأنا أعتقد أن هذا التصرف يكفي لرد الاتهامات عن الحركة في هذا الصدد.

---

(1) M. F. Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s.16 (takdim); Kendi Dünyamıza Doğru, s.55; Prizma, 3/158-160; Mehmet Gündem, M. F. Gülen'le 11 Gün, s. 193-195; Nevval Sevindi, M. F. Gülen'le, New York Sohbetleri, s.15.

٧. مركزية عصر النبوة في فكر فتح الله كولن

لا شك أن من أهم المُثل التي تمثل الجانب الإسلامي الاجتماعي والتاريخي في حركة فتح الله كولن، هي اتخاذه عصر النبوة والراشدين مرجعاً. فهذه المُثُل والقيم ترجع -كما في الحركات المشابهة الأخرى- إلى العصر الإسلامي الأول وتتمسك به. فمنظومة هذه القيم تستند بمقياس كبير إلى طرازِ حياة الصحابة. كما أن هذه الفترة التاريخية القصيرة نسبياً هي التي شكلت الخطوط العريضة للتفكير السني بكل جوانبه، وهي التي أعطت مثالاً عملياً وواقعياً له.

إن هذا العصر يشكِّل لحركة فتح الله كولن -ولغيرها من الحركات المشابهة- العصرَ الذي عاش فيه الأسلاف التاريخيون العظماء؛ ففيه المثال الطاهر والصافي للإيمان الإسلامي. ولا يوجد فيه أي شائبة أيدولوجية أو سياسية أو تطرف. فهناك نرى طبقة متوسطة في الغالب، ولكنها تتكون من جيل متناسق ومتفاهم ومحترم. فهو العصر الذي انتظم فيه أناس اعتياديون مخلصون، الواحد منهم بجانب الآخر وكأنه عِقد من اللؤلؤ. وهذا هو العصر الذي عاش فيه ذلك الجيل المخلص المضحي حياةَ زهد خالية من البهرجة. ولكنها كانت حياة مفعمة بالمشاعر وبالبهجة وبالارتباط الصادق بالدين..

إن هذا العصر يشكل الجذور المثالية لحركة فتح الله كولن وأهم أسسها وقواعدها. لذا فهي لا تحتوي على ميول وأهداف أيدولوجية وسياسية متطرفة. وقد انحدر جيل ذلك العصر من بين أناس قساة القلب غلاظٍ ظالمين جهلاء.. ورغم ذلك فقد نجحوا في تكوين أمة جديدة. هؤلاء الأفراد الذين انحدروا من تقاليدِ بيئة جاهلية تبرر النهب والسلب

بين القبائل.. انحدروا وهم يلتمعون التماع الدرر واللؤلؤ. عاشوا في ذلك الجو أطهارا دون أن تتأثر مشاعرهم وأخلاقهم وإنسانيتهم بظلمات تلك الجاهلية. وقد اكتشفهم الإسلام واصطفاهم ليشكل منهم نسلاً ذهبياً. ذلك الجيل الذهبي الطاهر المخلص والمضحي هو الجيل الذي ارتبطت به هذه الحركة من ناحية القدوة الفردية والاجتماعية. كان ذلك العصر عصراً لم يتلوث إنسانه بعد بأي أهداف دنيوية أو سياسية.

إن المُثُل العليا لحركة فتح الله كولن تتطابق بشكل مباشر أو غير مباشر مع التطبيق العملي لهذا العصر. فعلى من يَرغب في تحليل هذه الحركة أن يضع في اعتباره تمسكَ هذه الحركة بقيم عصر النبوة. فجميع القوى الداخلية المحركة لها متلائمة ومتناغمة مع قيم ذلك العصر. وأعتقد أنه لا يمكن تحليل هذه الحركة بشكل حقيقي وصحيح بغض النظر عن هذه النقطة.

إن عصر النبوة والراشدين يمثل في حركة فتح الله كولن مثالاً أعلى من جهة، وأنموذجاً للحياة الواقعية الحالية من جهة أخرى. والدليل على هذا أن العديد من الذين وهبوا قلوبهم لهذه الحركة، قاموا بتضحيات لم يشاهَد مثلُها في التاريخِ الإسلامي إلا في عصر السعادة (عصر النبوة والراشدين). أما الجماهير التي حَمَلت قيم هذه الحركة، فقد أبدوا إخلاصاً وتضحيات قريبة من إخلاص ذلك العصر وتضحياته. لذا فإن عصر السعادة لا يبقى مثالاً جامداً، بل مثالاً حركيا. لأن هناك خطورةَ انقلابِ مِثْلِ هذه المُثُل إلى مجرد حنين مشلول مرتبط بالماضي. وأيُّ حركة تحولت إلى جماعة تتحدث باسمِ مجتمع لم يعد موجوداً ستدخل في مرحلة التفتت والاضمحلال.. بينما أثارت هذه الحركة في قلوب

الشباب حماسة التمسك بهذه المُثُل وحالت بذلك دون انقلابها إلى حنين جاف إلى الماضي.

إن هذه الخصوصية والحساسية لهذه الحركة تختلف عن الحركات التي تدعو بالرجوع إلى الحياة الإسلامية السابقة وترفع هذه الدعوة كشعارات وكقوالب تصرفات معينة، لأن مثل هذه الشعارات تتبنى برنامجاً سياسياً يريد البدء من القمة إلى القاعدة. وبتعبير آخر، تتطابق مع نماذج الحركات الإسلامية الكلاسيكية التي ترى أنه إن لم يتم تحول سياسي من القمة إلى القاعدة، فلا يمكن الرجوع إلى أنموذج الحياة الإسلامية. بينما لا تنظر حركة فتح الله كولن إلى عصر السعادة بهذا المنظار. بل ترى البدء بالأفراد وبالقاعدة الشعبية. فمن ثم لا يوجد هناك شيء يسمى بـ"العودة إلى الإسلام". أو بتعبير آخر؛ إنّ الفرد -أينما كان وكيفما وجد- إذا كان مؤمناً فهو مسلم، وعليه أن يتصرف كمسلم. وقبل كل شيء، هو الفرد الذي يحس بالإسلام في أعماقه ويعيش في حبه ووجده. وأفضل مثال على هذا هو عصر السعادة والتطبيقُ العملي للصحابة رضوان الله عليهم أجمعين. فالصحابة كانوا يعيشون الإسلام ويرتبطون به ارتباطاً وثيقاً وصافياً. ولم يكونوا مرتبطين في عيشهم هذا بأي أيدولوجية أو بأي برنامج سياسي. وقد حاولوا أن يبلّغوا هذا الإسلام -الذي يعيشونه ويحبونه- بكل صفائه ونقائه إلى الآخرين. وعلى الرغم من الظروف الاجتماعية الصعبة التي كانت تحيط بهم فإنهم لم يؤجلوا القيام بدعوتهم، والعيشَ بخُلُقهم الإسلامي إلى أن يحلّ ظرف سياسي أو أيدولوجي مناسب. ولا يوجد مثل هذا الادعاء في الحياة الإسلامية النقية في الأصل.

إذن فإن اتخاذ عصر السعادة قدوة في حركة فتح الله كولن لا يعني

الرجوع إلى الوراء، بل عيشَ الإسلام بشكل واعدٍ وصافٍ. والصحابة الكرام هم الذين مثلوا هذه الحياة الإسلامية الواعية الصافية. لذا فإن تقديم موضوع العودة إلى الأصول الإسلامية، وإلى العهد الإسلامي الأول في التحاليل التي تتناول الحركات الاجتماعية الراديكالية والإسلامية (المتشددة) وكأنه رجوع إلى الوراء وإلى الأنموذج الإسلامي الأول، لا يملك أي مقدار من الصحة في حركة فتح الله كولن التي تتخذ عصر السعادة أنموذجاً لها.

ولا ننسى أن نقول هنا بأن حركة فتح الله كولن، مع أنها تتخذ عصر السعادة مثالاً لها من الناحية الاجتماعية والثقافية والأخلاقية، فإنها استطاعت أن تصوغ منظومة قيمية متناسبة مع بيئتها. وهذا أمر مهم للغاية. أي إنها لم تقم كغيرها من الحركات بتبني ميراث ثقافي أو حركي سابق أو حالي جاهز! فجميع قيمها الثقافية ونشاطاتها الحركية، وجميع مؤسساتها ذاتية أصيلة وغير مأخوذة من الآخرين.

إن اتخاذ عصر السعادة قدوة ومثلاً أعلى مسألة مشتركة بين جميع التيارات الدينية الإسلامية، كاشتراكها في تبني القيم الإسلامية عامة. ولكن من الخطأ وضع جميع الحركات الإسلامية في سلة واحدة لكونها مشتركة في بعض القواعد. إن المسلمين؛ الراديكاليين منهم وغير الراديكاليين، السياسيين منهم وغير السياسيين، وحتى أنصار "العنف الديني(!)" يشتركون -بشكل من الأشكال- في الارتباط بالإسلام من الناحية الاجتماعية والنفسية.

صحيح أن هناك قاسماً مشتركا أصغر من القواسم التي تعيّن هوية الإنسان ووعيه، غير أن اتخاذ هذه القواسم المشتركة أساساً، وإهمالَ

الفروق العملية الموجودة بين الحركات الإسلامية لا يعد صحيحاً. وقد أدى هذا إلى ظهور الفكرة الغربية التي ساوت الإسلام بالإرهاب والعنف. واليوم راح يُنظر إلى الإسلام في الغرب بهذا المنظار. وقد واصلوا هذه الدعاية القوية في وسائل الإعلام، إلى درجةٍ أنها لم تؤثر فقط على الرجل الغربي الاعتيادي، بل أثّرت حتى على الطبقة السياسية الحاكمة -المتأثرة بالغرب- في العالم الإسلامي، مما دفعهم إلى اتخاذ تدابير عنيفة ضد المسلمين وضد الحركات الإسلامية. وكما هو معلوم، فإن إدارة هؤلاء الحكام تتصف بعدم الديمقراطية وعدم الاهتمام بحقوق الأفراد. وعندما أضيفت هذه التهمة، ازدادوا عنفاً ضد المسلمين وضد الحركات الإسلامية، وازدادت سياسة الضغط والظلم الاجتماعي، وتمت تغذية الفكر السياسي بالحقد الذي أدام العداء والحقد ضد هذه الحركات.

فمن الواجب تحليلٌ أعمقُ للأسباب وللعوامل التي وَلَّدت العنف والإرهاب، والنزولُ إلى الجذور التي تولد مثل هذه الانفجارات غير المنطقية. ويجب تحليل هذه الأسباب والعوامل بموضوعيةِ رجال العلم، ومحاسبةِ رجال الحكم من زاويةِ وجوب احترام الحقوق الإنسانية، ثم إظهار الضعف الأخلاقي والإنساني في عمليات العنف والإرهاب للوصول إلى حل لهذه المعضلة. وهكذا تتم الحيلولة دون استعمال شعارات العنف والإرهاب في اتهام جميع المسلمين.

٨. معنى تحليل حركة بمقوماتها الداخلية

ذكرنا من بداية هذا الكتاب أنه لا يجوز تحليل خصائص جماعة إسلامية على ضوء ما ورد في علم الاجتماع الكلاسيكي في تحليل الحركات. لأن النظرة التقليدية هنا تستند بأجمعها إلى نظريات الأزمات

الاقتصادية السياسية والاجتماعية. وهي تميل إلى اعتبار هذه الحركات نتيجة من نتائج الأزمات البنيوية. ومثل هذه النظرة وهذا التحليل تُهمِل -عادةً- القوى الداخلية المحركة لهذه الحركات. حيث تعد هذه ظاهرة خاصة بالجماعات في العالم الإسلامي.

إن الظهور التاريخي والاجتماعي للجماعات الدينية لا يتم كرد فعل للأزمات الاجتماعية-الثقافية، بل يتم ظهورها بالاعتماد على العوامل الداخلية والمقومات الدينية والملية والثقافية المحركة لها. بينما يندر أن تلتفت النظريات الكلاسيكية والحديثة لمثل هذه القوى المحركة. وحتى اليوم فإن تحليل ظهور الحركات الجماهيرية -سواء الدينية منها أو السياسية أو الأيدولوجية المدنية- استند في النظريات الكلاسيكية إلى الأسس الخمسة الرئيسية الآتية:

١- إنها حركات ردود فعل.

٢- إنها حركات تقليدية ومحافِظة.

٣- إنها حركات تجديدية وإصلاحية.

٤- إنها حركات انقلابية وانفصالية.

٥- إنها حركات تعبيرية تحمل شعارات فقط.

أي إن أيّ حركة من الحركات الجماهيرية سواء أكانت حركات دينية أو سياسية أو أيدولوجية، فلا بد أن تدخل ضمن التصنيف أعلاه. وهذا التصنيف يُعرض وكأنه تصنيف علمي وضروري لا مناص منه. بينما يلاحظ عليه أنه تصنيف يغلب عليه التعميم، ويستند إلى زاوية نظر معينة، ويتصف بأنه تصنيف قالبي يريد صب كل شيء في أقوال معينة وجاهزة.

صحيح أن البحوث الحديثة بدأت تَخرج بعض الشيء عن حدودِ

هذا التصنيف القالبي الجاهز، إلا أن النظرة الثقافية العامة لا تزال متأثرة به إلى حد كبير. وهذا التصنيف القالبي على الرغم من أنه وُضع لقراءة الحركات الاجتماعية، إلا أنه لا يصلح كل وقت حتى في تحليل الحركات السياسية والأيدولوجية؛ فمن جهةٍ، ليس من الضروري أن تكون النتائج السياسية والاجتماعية لأي حركة جماهيرية ضمن الأهداف المبنية في هذا التصنيف. ومن جهة أخرى، فإن التعابير في هذا التصنيف تعابير عامة ومطاطة، إلى درجة أنها تملك حدوداً واسعة لا نهائية حتى في أي مجتمع منغلق على نفسه، بل حتى بين مؤسسات دولة واحدة. فمثلاً هناك مؤسسة عدلية في كل دولة تمثل الآلية القانونية والحقوقية فيها، ومن خصائصها أنها مؤسسة محافظة أكثر من مؤسسة الطاقة والتكنولوجيا في الدولة نفسها. والمؤسسةُ العسكرية تبدي في بعض المواضيع ردود فعل أكثر من المؤسسات الأخرى. وقد تكون المؤسسة التعليمية تجديدية وإصلاحية وتكون الجامعات فيها تعبيرية.

ما نعنيه هنا أنه من الممكن أن تحمل كل حركة ملامحَ -مؤقتة أو دائمية- من جميع الصفات الموجودة في هذا التصنيف، وهل يمكن لأي إنسان عاقل ألا يبدي ردّ فعله لأي تشوه أو تعفن سياسي أو اقتصادي أو أخلاقي في المجتمع؟ وهل هناك إنسان مؤمن صافي الإيمان، لا يبدي رد فعله عندما يرى أن الدين -وهو شيء مستند إلى الوحي الإلهي- يتعرض لهجوم شرس، تغذيه الأطماع البشرية تحت ستار الإصلاح والتجديد؟ وهل يمكن لأي إنسان ألا يبدي ما يطلقون عليه "سلوكاً محافظاً وتقليدياً"(!) أمام مثل هذه المحاولات التغييرية الجذرية لدينه؟. لا شك أن هناك لكل حركة تعبيراً معيناً ورد فعل لهذا التعبير.

والخلاصة، أنه قد يسهّل التصنيف العام والقالبي تحليلَ بعض الحركات، هذا صحيح. ولكن الصحيح أيضاً -وبنفس المقياس- أنه يتجاهل المحركات الداخلية للحركات. إذن فلا بد لأي تحليل موضوعي أن يأخذ المقومات الداخلية للحركات بنظر الاعتبار، وكذلك الأهداف التي من أجلها ظهرت هذه الحركات وطرق التعبير عن نفسها. وبعد القيام بهذا التحليل يمكن الانتقال إلى السمات الواقعية ومظاهرها الاجتماعية. وهذا التصنيف الخماسي يقوم بتفصيلِ ملابسَ جاهزةٍ للحركات أكثر من محاولةِ فهمها. ولا شك أن عملنا سيكون أسهل عندما نُلبس أي حركة لباساً جاهزاً.

وهكذا وبدلاً من صرف مجهود فكري وثقافي لفهم أي حركة، فإن تعريفها وفق هذا التصنيف ووفق هذا القالب الجاهز الموضوع أمامك سيكون أسهل. هذا كل ما في الأمر. وهذا الأسلوب يعطي نتائج عملية في الأنظمة الديكتاتورية. إذ يتم الوصول إلى نتائج قطعية وسريعة وعن طريق واحد لا غير.

عندما ننظر من هذه الزاوية إلى تقويم الغرب للحركات الإسلامية في العالم الإسلامي، نرى أن هذا التقويم يستند إلى أن جميع هذه الحركات تَظهر كحركات جماهيرية معادية للاحتلال وللثقافة الغربية وتنطلق من ردود فعل لها، ولا تملك أي عمق فكري أو فلسفي أو روحي أو معنوي وثقافي. هذا حكم جائر بالنسبة لمعظم الحركات الإسلامية. فهذه ألبسة جاهزة فُصلت لهذه الحركات مع أنها غير مناسبة لها. لذا فهذه الحركات تضطر إلى إظهار معارضتها لِلُبس هذه الملابس أكثر من قيامها بشرح مبادئها. ولا شك أن هذا الأمر يكلفها ثمناً باهظاً من الناحية السياسية والأيدولوجية في المنابر الدولية. فالعديد من المسلمين يضطرون إلى

دفع بدل باهظ عند قيامهم بتصحيح هذه الأحكام المسبقة عليهم.

إذا ظهرت حركة أو جماعة إسلامية في الغرب أو في ظل أي نظام ديكتاتوري في العالم الإسلامي، ودعت إلى تغيير اجتماعي أو سعت إلى تشكيل رأي عام، فسرعان ما توصَم بأنها حركة سياسية ورد فعلية. بينما ترتبط الاتجاهات الاجتماعية بالعديد من الشروط، وتنتشر أحياناً حتى تصبح حركة جماهيرية، وتبقى أحياناً حركة ثانوية ضعيفة. وليس هناك أي معطيات علمية ولا أي قناعة عامة بأن كل حركة يجب أن تحمل هدفاً سياسياً أو أيدولوجياً. وهذا ما نلاحظه في توسع الحركات الإسلامية في المجتمعات الإسلامية من حين لآخر.

لا يوجد أي إسهام سياسي مباشر ولا أي ردود أفعال في مثل هذه الحركات. ولكننا نسارع إلى القول بأن بعض المفاهيم الموجودة في صعيد التغيير الاجتماعي الاعتيادي مثل "محاولة تكوين رأي عام أو محاولة تغيير اجتماعي" تختلف تماماً عن المفاهيم الاجتماعية للطبيعة الاجتماعية للحركات. إن الميل الذاتي للأسلمة الذي يُلاحظ في المجتمعات لا يمكن وصفه بأنه ميل أيدولوجي. وهذا هو الفارق الأساسي بين "الأسلمة" و"الإسلامية" (Islamizm).

ويجب أن يوضع هذا الفارق نصب العين على الدوام عند القيام بتدقيق ظاهرة "الجماعة"، فظاهرة الجماعة كثيراً ما تظهر بنفسها وتتوسع في المجتمع نتيجة ميل ما أو اتجاه ما. ولا يظهر هنا -كما في الحركات الراديكالية والأيدولوجية- كبديل ضد الهوية العامة للمجتمع على الإطلاق. ففي الحركات الجماهيرية والاجتماعية يقوم المجتمع -بشكل من الأشكال- بإظهار قابليته في التعبير عن نفسه بصورة مختلفة؛ أحياناً

بشكل منظمة مدنية، وأحياناً بشكل جماعة دينية، وأحياناً بشكل حزب سياسي... ومن الطبيعي جداً أن تَقوى الميولُ الدينية في مجتمع إسلامي من حين لآخر، وتعبرَ هذه الميول عن نفسها أحياناً بشكل منظمات، وأحياناً بشكل موجة حركة جماهرية، ولكنها ليست -كما تدعي الأنظمة الديكتاتورية- بشكل حركة أيدولوجية.

وقد حاولت بعض المقالات والبحوث التي تناولت تحليل حركة فتح الله كولن، إضعافَ مشروعية هذه الحركة وإظهارَها كحركة أيدولوجية وضمن القوالب التي ذكرناها سابقاً. أي كأنها حركة رد فعل تحاول تقديم بديل للهوية الاجتماعية، ولكنها لم تنجح طبعاً في هذا المسعى، لأن هذه الحركة وُجدت في جو القيم المركزية للمجتمع، وهذا هو السبب وراء مشروعيتها الاجتماعية. وعلى الرغم من حملات التشنيع ضدها، فإنها لم تستطع هزّ مشروعيتها في وجدان الأمة. إن هذه الحركة ليست حركة منظمة أيدولوجية، فهي لا تبتغي تطبيق أي ضغط أو إكراه؛ لا على المجتمع ككل، ولا على أفكار منتسبيها وقراراتهم الوجدانية والاجتماعية، ولا على سلوكهم وتصرفاتهم. بل هي تَعدّ كل نوع من أنواع الضغط الاجتماعي والأيدولوجي مناقضاً لروح الدعوة الدينية. فالدعوة الدينية تخاطب الإرادة الحرة والوجدان الحر وحرية الاختيار بشكل مباشر، وتتوجه إلى الآليات الطبيعية الموجودة في فطرة الإنسان. لأن الخالق ﷻ وضع في فطرةِ كلِّ إنسان وفي وجدانِ كلِّ فرد آلياتٍ يُعرِّف بها نفسه له، ولكي يعرّف بها الإنسانُ ربَّه إلى الآخرين. فهذه هي الساحة التي تخاطبها الجماعة الدينية: الشعور السليم، والوجدان، والفطرة السليمة.[1]

(1) M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 185; Asrın Getirdiği Tereddütler, 4/164-167; Dar Bir Çerçevede Din ve Vicdan Hürrüyeti, Yeni Ümit, Nisan 2004; Fasıldan Fasıla, 2/50; İnancın Gölgesinde, 2/27.

وعندما تقوم هذه الحركة بمخاطبة الفرد والمجتمع، لا تَستعمل الأساليب الدعائية والفكرية المستوردة من الخارج. وكما ذكرنا مراراً، فهذه الحركة أصيلة ذاتية، وَضعت طراز حركتها الداخلية وأسس ديناميكيتها، وطرق تبليغها وحركيتها بنفسها. لذا لا نستطيع تحليل هذه الحركة بالمفاهيم الاجتماعية المستخدَمة في تحليل الحركات التي تتسم بأنها حركاتُ ردودِ فعل أو حركاتٌ راديكالية، أو حركات ضد الاحتلال والاستعمار. لأن هذه المفاهيم وُضعت في تحليل الحركات التي قد تهدف إلى انفصال جذري عن الوحدة الاجتماعية والسياسية في المجتمع، وانفصامٍ عنها. وهذا الانفصام الشعوري والأيدولوجي يجعل هذه الحركات من أكثر الحركات تطرفا، وأصحابها يهدفون إلى مجتمع جديد تمام الجدة وإقامةِ نظام سياسي جديد.

ولا مكان لمثل هذه الميول والاتجاهات الهامشية في حركة فتح الله كولن؛ فهي -قبل كل شيء- لا تهدف إلى أي انفصام نفسي واجتماعي عن المجتمع. بل على العكس تماماً، فهي تهدف إلى التلاؤم مع هذا المجتمع وإلى الإسهام فيه، وتدعو إلى الأخوّة الأبدية. ولا تتصرف في صدد العلاقات الاجتماعية بشكل انتقائي مثلما تتصرف الحركات الأيدولوجية، بل تخاطب كل الكتل الجماهيرية وتخاطب كل عائلة وكل فرد. ولا تسعى إلى تطوير أية حركات انعزالية في الشارع أو في السوق أو في النوادي أو الجمعيات..الخ. وتُعارض أي حركة اجتماعية انعزالية تصادم روح الحياة الاجتماعية.

وكما سنرى فيما بعد فإن القوى المحركة الرئيسية للحركة تتوجه إلى كل فرد، وتحاول قلبَ كلِّ علاقة دنيوية إلى علاقة أخروية وأبدية. وكلُّ

نشاط من أنشطتها مزينة بسمة من سمات الآخرة. لذا تأخذ العلاقات الداخلية للحركة سمة الوفاء والتضحية وتكون الأولوية لها. ولا تدعو إلى أي هدف نفعي دنيوي.

فهذه هي المُثُل التي تهدف حركة فتح الله كولن الوصولَ إليها. وكل مجتمع ضعفت فيه القيم الأخلاقية والإنسانية، وبهتت فيه الأهداف الفطرية النبيلة، يقوم بالتوجه إلى خَلق حركات كمثل هذه الحركات؛ حيث لا توجد هذه القيم في الحركات الهامشية والأيدولوجية. فالصبر والتحمّل والتضحية واللاأنانيّة، لسيت من المثُل الأخلاقية التي تستطيع الروحُ الراديكالية والارتكاسية إنجابها. بل هي قيم لا ينتجتها إلا حركة وأدمغة اعتمدت على الحركات الإيجابية في نطاق فردي واجتماعي. وحركة فتح الله كولن اتخذت الحركة الإيجابية أساساً لها.[1] لأن الشجار والصراع والنقد والتهميش يهدم هذه المثُل العليا.

فلا يكمن في كيان الحركة الإيجابية نموُّ مشاعرَ حاقدة أو نوايا حادة. إن نجاح أي حركة وتناسق طبيعتها الداخلية، مثلما تعود إلى الموهبة غير الاعتيادية لقيادتها، كذلك تعود إلى تحقق أهدافها داخل أفراد الجماعة. ولا يمكن استيراد مثل هذه الحماسة والعاطفة الجياشة من الخارج. ولا يمكن أن تتلاءم مع اتجاه الحركات التي تتخذ النقد والصراع والعراك هدفاً لها. وكيفيةُ الحركة الإيجابية تستوجب على الدوام التلاؤمَ والمشاركة

(1) M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 112-113, 131; Işığın göründüğü Ufuk, s. 216; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 138; Ölçü veya Yoldaki Işıklar, s. 101-102, 212; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 29, 181, 214-221; Gurbet Ufukları, 3/63, 68, 86; www.herkul.org, Anarşist Ruhlar ve Modern Karmatiler, 1. Aralık 2004; www.herkul.org, Hitap Çiçeği ya da Dil Zakkumu, 21. Aralık.2004

والتضحية من أجل الآخرين. كما لا يمكن الاحتفاظُ بمثل هذه الحماسة بقيم مستعارة من شعارات وقوالب جامدة.

فحركة فتح الله كولن -خلافاً لبعض الحركات الأخرى- تنطلق من الضرورات والحاجات الاجتماعية. وقد أنتجت محركاتها الداخليةَ والخارجية من واقع التجارب والنشاطات الاجتماعية لأفراد لهم صلة وعلاقة وثيقة بها. بينما تقوم الحركات الأيدولوجية برسمِ ووضعِ خريطتِها وسقفِها الأيدولوجي أولاً، ثم تقوم بتعيين المراحل الاجتماعية والسياسية للمجتمع حسب هذا السقف وهذه الخريطة. وهذا -لا مناص- يجلب الجدل والصراع، وبالتالي تُقيم مثلُ هذه الحركات طرازاً سلبياً من طراز الحركات.. ولا شك أن لكل حركة منظومةَ قيمٍ تلتزم بها. ولكن ما يميز الحركات الأيدولوجية والهامشية، أنها تهمل المرونة وتهمل المراحل الاجتماعية.

إذا رجعنا مرة أخرى إلى ما نحن بصدده نقول: إننا إن لم نقم بتحليل أي حركة على ضوء مقوماتها الداخلية وعلى ضوء أهدافها ومبادئها، وتناولناها على ضوء الشعارات والقوالب الجاهزة، فلن نستطيع الوصول إلى نتيجة صحيحة من جهة، ونكونُ قد أثرنا بشكل سلبي على الوجدان العام للمجتمع من جهة أخرى. ولا نحتاج أن نكون كهاناً لنعرف الأضرار المتولدة من هذا، فهذا من أهم أسباب الأزمة الناجمة في مجال العلاقات السياسية الدولية بين العالم الإسلامي والتحليلات الغربية.

ولم يستطع الغرب منذ عصرين إنشاء علاقات إيجابية مع العالم الإسلامي. ويعود السبب في هذا الأمر -علاوة على قيام بعض الحركات الهامشية والأيدولوجية في العالم الإسلامي باستخدام العنف- إلى التقويم الخاطيء والفكر المسبق الغربي لهذه الحركات الراديكالية، وكذلك

للحركات التي تتخذ المنطق السليم والأسس الأخلاقية للمجتمع هدفاً أساسياً من أهدافها.

هذا وقد غضضنا الطرف عن قيام الدول المتقدمة تكنولوجياً باتباع سياسة استعمارية تجاه العالم الإسلامي. وعندما ننظر نظرة عامة وشاملة إلى أهم العوامل التي تولد العنف والإرهاب، والتي تهدم العلاقات الدولية، نرى أن هناك حاجة إلى تحليلٍ ذي مستوى أعلى وأفضل أو تحليل موضوعي وصادق. وعلى أية حال فإننا نؤكد مرة أخرى على تقويم الحركات في ضوء ديناميكياتها الداخلية، وعلى طرق التعبير عن نفسها، ومقولاتها الاجتماعية والسياسية، بدلاً من الحكم عليها بأحكام وقيم وأفكار مسبقة.

٩. الجماعة والاندماج في المجتمع

كثيراً ما يقال: إن ظاهرة التجمع والانتظام في شكلِ جماعات ظاهرةٌ لا تتماشى مع المجتمع الحديث. ويعود السبب في هذه القناعة عند أنصار هذه النظرة إلى أن أيدولوجية الحداثة تُقوِّي النزعة الفردية في المجتمعات الحديثة. فهذا صحيح بمقياس معين، ولكنها نظرة وقناعة لا تصلح لنظام كل مجتمع من المجتمعات، ومن الخطأ عدّها قانوناً اجتماعياً عاماً. وهذه من القيم التي يكثر النقاش حولها في الغرب. فالحداثة جَعلت الفردَ بؤرة اهتمامها، فلم تُشجع الناحيةَ الجماعية والاجتماعية عند الأفراد. وقد عَدَّ الغربُ الاهتمامَ بالفرد أهم تطور في فلسفته الحديثة. ولكننا نرى -من الناحية الأخرى- أن النموذج الاجتماعي في الغرب يقوم حالياً بتشجيع نوع "الإنسان المجتمعي". وقد يبدو هذا تناقضاً. ولكن الحقيقة هي أن صراعات الهوية الفردية أدّت إلى التعددية في جميع الساحات؛

التعددية الدينية.. التعددية القومية والعرقية.. التعددية الثقافية.. التعددية الأخلاقية..الخ. وهذا يعني تآكل الوعي الاجتماعي والسياسي المركزي وقيمه، ويعني أيضاً تقدم الهوية الفردية والمصلحة الفردية لدى الأفراد على الهوية الاجتماعية والسياسية (الرسمية منها). وقد تفاقمت هذه الظاهرة الاجتماعية في الغرب حتى أصبحت تهدد الهوية الاجتماعية والسياسية في المجتمعات الغربية، بل تهدد بقاءها. والظاهر أن الليبرالية السياسية والاجتماعية لم تكن تتوقع هذه النتيجة. هذا جانب من القضية.

أما الجانب الآخر، فهو أن الحداثة أدّت إلى وحدانية الأفراد وجفاوتهم. أي أصبح الأفراد يحسون بأنهم وحيدون أمام المراحل والقوى الاجتماعية، والتدابيرِ الاقتصادية دون حول ولا قوة. وهذا أدّى إلى دافعٍ وأساس لتشكيل الجماعات وظهور المؤسسات المدنية في قلب الغرب. أي إن وجود ظاهرة "الجماعة" و"التجمع" ليست ظاهرة قاصرة على المجتمعات غير الحديثة أو المجتمعات في بداية مراحل الحداثة.

أما في العالم الإسلامي فتستند هذه الظاهرة إلى قاعدة اجتماعية وتاريخية طويلة وواسعة وعميعة، لأن الدين الإسلامي يشجع على التساند والتعاون والمشاركة، وهو يشجع المؤسسات الخيرية الاجتماعية والثقافية، ويدعو المؤمنين إلى استثمارِ مشاعر الخير عندهم في مؤسسات وتنظيمات جماهيرية. وقد ظهرت جميع المؤسسات الخيرية في التاريخ الإسلامي استناداً إلى مشاعر التعاون الكامنة في الإنسان، وإلى المبادئ الدينية التي تحث على التعاون والتساند ومساعدة الآخرين. لذا لم يظهر في التقاليد الإسلامية أي صراع بين الطبقات الاجتماعية أو الاقتصادية. ومن هذا المنطلق لا يمكن تحليل المجتمعات الإسلامية بنظرياتِ "صراعِ الطبقات".

قامت المراجع الرسمية والحكومية في العالم الإسلامي -مع الأسف- بتناول ظاهرة الجماعة وكأنها ظاهرة هامشية، واعتبرتها تهديداً موجهاً لوجودها الشرعي. وهي تتصرف بذلك تصرفاً أيدولوجياً. وقد عَدَّت هذه المراجعُ جميعَ هذه التجمعات والجماعات كجماعات هامشية ومتطرفة وأصولية. وهذا فكر مسبق وغير صحيح من الزاوية الاجتماعية حيث يؤدي إلى جو من الصراع.

إن الحركات المتطرفة والهامشية تُعدّ تحدياً مباشراً أو غير مباشر لسلطة الدولة. وعادة ما تكون قاعدتها الجماهيرية من الفئات المحرومة اقتصادياً والمعزولة اجتماعياً. وهذا يدفعهم إلى تأدية دور فعال في المنظمات والحركات المتطرفة.

نظرة نقدية

إن ظاهرة "الجماعة" لم تدخل في أي صراع أو تناكر وغربة مع الهوية الاجتماعية العامة لأي بلد. لأن الصراع مع الهوية والجفاءَ عنها تتناقض مع أهداف إنشائها ومع أهدافها الاجتماعية والمدنية. إن كل جماعة نابعةٍ من قيم الإسلام الخيرية والتعاونية لن تحقق أهدافها ومُثُلها العليا إلا بالتكامل مع الهوية الاجتماعية الموجودة، وليس بتكوين جماعات معزولة عن المجتمع اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً. ثم إن هذه الجماعات تأخذ بنظر اعتبارها جميعَ الحساسيات الموجودة في المجتمع، وتقوم بتطوير الأفكار والنشاطات والمؤسسات التي تخدم حاجات المجتمع. وهي بذلك تتميز عن المؤسسات المدنية الأخرى التي تقوم كلُّ مؤسسة منها باختيار ساحة واحدة خاصة بنشاطها.

إن حركة فتح الله كولن، من زاوية علم الاجتماع وظاهرة التجمع تقدم

أنموذجا مثالياً. كما ذكرنا سابقاً، فإن أرضيتها الجماهيرية ليست محصورة في الطبقات الفقيرة والوسطى، وفي النازحين من القرى والأرياف إلى المدن، وغيرُ محصورة بالطوائف المحرومة والفقيرة والمعزولة والمهمشة عن المجتمع. بل إن معظمها من الأفراد الذين لهم مكانة مرموقة وسمعة طيبة، ووظائفُ مهمة، وخدماتٌ يُركن إليها في المجتمع، وهم من الذين اتحدوا وتأقلموا بهوية المجتمع كاملاً. ثم إنهم من المتمرّنين المتدرّبين واسعي الآفاق، ومن المنفتحين على العلاقات الاجتماعية، المسهمين في مجتمعهم. من ثم فليس هناك أي مشكلة لهذه الحركة مع الهوية السياسية والاجتماعية الموجودة في البلد. وليس هناك أية معارضة مباشِرةٍ وغير مباشرة تجاه سلطات الدولة وكيانها الثقافي أو السياسي. بل إنها على وفاق تام مع الهوية التاريخية ومع التعامل الاجتماعي والتقاليد الدينية والثقافية للدولة. بل إن هذه الحركة نقلت أفرادها إلى علاقات اجتماعية أشمل وأوسع.

لقد كانت الحركات الراديكالية ترى وجوب الانفصال المعنوي-الاجتماعي عن الطبيعة الاجتماعية التي وصمتها بالإثم. أما الجماعات والحركات الأخرى ولا سيما حركة فتح الله كولن فهي -على العكس- تقوم بتشجيع أفرادها بتقوية علاقاتهم مع المجتمع. صحيح أن المجتمع يبتعد أحياناً عن بعض القيم الأخلاقية، ولكن الحل لا يكمن هنا في إقصاء هذا المجتمع والابتعاد عنه، بل بإصلاحه.

وقد تروِّج الحياةُ الاجتماعية -تحت تأثير بعض تيارات الموضة- لحركة غير أخلاقية منحرفة، مما يؤدي إلى إثارة القلق لدى بعض الأوساط المرتبطة بالقيم الأخلاقية ارتباطاً وثيقاً. وحتى في المجتمعات

المرنةِ القوانينِ هناك حدودُ تحمُّلٍ للانحراف الأخلاقي. فإذا تُخطيت هذه الحدود استاء الضمير العام للمجتمع، وبرزت حركات سياسية واجتماعية وأخلاقية عديدة معارِضة لهذا الانحراف بمختلف الصور والأشكال.

من ثم إن حركة فتح الله كولن تمثل موقفاً أخلاقياً فردياً واجتماعياً، وتَحمل سمة أخلاقية في مراحل التحول الاجتماعي والثقافي. لذا لا يمكن تحليل هذه الحركة بنظريات الأزمات التقليدية مثلما يتم التعامل مع الحركات الهامشية المتطرفة. ويجب ألا ننسى أنها بجوانبها الاجتماعية والتعاونية والازدهارية تفتح آفاقاً جديدة ومفاهيم غنية للبنية الاجتماعية. فهذه الحركة تقوم بدور المحرك الباعث إلى تضامن الأفراد بالمجتمع وزيادةِ المساهمة فيه. ولا سيما في هذه الأيام التي زادت فيها أنانية الأفراد وتهالكُهم على منافعهم الشخصية وانكفاؤهم على أنفسهم، وتناقصُ المشاركة الجماعية في المجتمع.

ولا شك أن النظرة إلى مثل هذه الحركات الدينية والاجتماعية وكأنها تقوم فقط بدور المحرك المسرّع لعملية التضامن الاجتماعي غير صحيح؛ فلمثل هذه الحركات أهداف أخلاقية وإنسانية واسعة وشاملة. ولا ريب أنها تُعد إحدى أهم ركائز المجتمع الحديث. وليس من الضروري على المجتمع الحديث أن يفكر بنمطٍ وببُعدٍ وبلون واحد. كما تقوم الجماعات بتشكيل مظلة واقية للأفراد تحفظهم من الهزات العنيفة الناتجة عن عمليات التحديث (العصرنة) السريعة، والتي تؤدي إلى أزمةٍ واضطراب أيدولوجي اجتماعي في هوية المجتمع. وهي تحفظ ذوات الأفراد وشخصياتهم الدينية والاجتماعية والثقافية من التمزق، وتعيد الثقة من جديد إلى الأفراد الذين تمزقت شخصياتهم وذواتهم في مراحل التغيير الاجتماعية.

أما الفرضيات القائلة بأن الجماعات تخلق هويات بديلة للهوية العليا الرسمية للمجتمع، فتستند إلى تعميمات واسعة؛ فهوية كل جماعة هي هوية فرعية في كل مكان. وكما ذكرنا سابقاً فإن الدعوة إلى إعادة قيم المجتمع، وإلى الانفصال عنه معنوياً واجتماعياً من أجل خلق هوية بديلة لا تتفق مع أهداف الجماعة ومع حكمة وجودها.

عندما ننظر إلى المسألة من جهة تركيا، نرى أن النخبة الحاكمة فيها تنظر بشكل عام إلى الحركات الدينية والاجتماعية نظرة أيدولوجية متوجسة ومن زاويةِ "هندسة المجتمع" وكأن هذه الحركات تحاول صب المجتمع في قالب خاص. واستندت هذه الفئة في جميع تقويماتها إلى "نظريات الأزمات" الكلاسيكية.

فقد قيل على الدوام: "لم تستطع القيادة السياسية والنخبة الحاكمة في تركيا، التي تدير البلد وتملك النفوذ السياسي فيه حتى اليوم، صنعَ زعيم أو قائد بارز يملك الكاريزما القوية. ولم تستطع مختلف الحكومات التي توالت على الحكم وَضْعَ أيدولوجية تربي الشباب التركي وتدمجه في المجتمع. أما الخطاب الرسمي للدولة فقد كان على الدوام يحمل طابع الإكراه والضغط واتباع أسلوب وطريق غير ديمقراطي. وعندما أضيف هذا إلى المشاكل الاقتصادية والاجتماعية، كانت النتيجة هي دفع الشباب إلى البحث خارج القيم الاجتماعية والسياسية الموجودة. أي إن الأزمات الاجتماعية والاقتصادية أصبحت العامل الأساسي في ظهور حركات اجتماعية ودينية جديدة. واستمدت هذه الحركاتُ أسباب وجودها من جو هذه الأزمات. وبسبب الفراغ الأيدولوجي الذي أحدثته الصفوة السياسية في تركيا، فقد تحولت إلى ظاهرة دائمية، وتم سد هذا الفراغ من قبل أنصار

هذه الحركات الاجتماعية والدينية. من جانب آخر امتلكت هذه الحركات قوة دعائية كبيرة من الناحية الأيدولوجية، وكذلك من الناحية التنظيمية وبدعايتها المستمرة ضد النظام. واستطاعت جر الملايين من الشباب إلى موقف معارض من النظام القائم، ومن الخطاب الرسمي للدولة".

فمثل هذه التفسيرات المستندة إلى الأزمات موجودة منذ السابق. حيث تَستر بجدارة ومهارة عيوبَ أنظمة الحكم التي تسبب الأزمات.. ولم تقم هذه الذهنية أبداً بأي تحليل عميق لعوامل هذه الأزمات ولأسبابها. فقد عدُّوا كل حركة اجتماعية وكأنها لا تظهر إلا في أوقات الأزمات. مع أن القاعدة الاجتماعية العامة القائلة: "لا يمكن إرجاع الحوادث الاجتماعية إلى عامل واحد" أصبحت من البدهيات. بينما بدأ علم الاجتماع الحديث بتناول فروق الهويات والحركات الاجتماعية، وظاهرة بروز الجماعة بجرأة أكبر. صحيح أن هناك نصيبا من الصحة الاجتماعية التي تستند إليها "نظريات الأزمة" الكلاسيكية، ولكنها تبقى قاصرة اليوم عن تحليل الحركات الدينية والاجتماعية الجديدة بسبب طبيعتها التعميمية. ثم لكون هذه النظريات تؤمّن أساساً من المشروعية الاجتماعية للأنظمة القمعية، فقد عُدت اليوم إرثاً سلبياً لعلماء الاجتماع السابقين.

علماً بأنه لو تم التعاون والتساند بين الدولة والمؤسسات المدنية والحركات الدينية والاجتماعية في أوقات، لأمكن التغلب عليها في وقت قصير. فمثلاً لم تستطع الدولة لوحدها القيامَ بتضميد جراح المتضررين في أعقاب الزلزال الكبير عام ١٩٩٩ في تركيا. ولم يتم السماح للمنظمات الاجتماعية والدينية بمساعدة المتضررين. فقد تصرفت الجهات الرسمية هنا تصرفاً أيدولوجياً. وعلاوة على الرزء الذي لحق بالجماهير، فقد

ضعفت الثقة بالدولة فتضاعفت المصيبة. لذا فقد انعكست الآثار الاجتماعية والنفسية العميقة والسيئة على الجماهير. علماً بأنه حتى في دول العالم الثالث كثيراً ما تقوم النخبة الحاكمة من حين لآخر بمخاطبة المشاعر الدينية للجماهير لكي تُكسب علاقاتها معها نوعاً من القرب والأنس، وتؤكدُ احترامَها لروح الإسلام وعقائده، وارتباطَها بالمشاعر الإسلامية للجماهير مع أنها مقصرة في ساحة التطبيق الواقعي.

ومع أن السياسة في تركيا أكثر ديمقراطية من تلك البلدان، فهي لا تستطيع ذكر أي قيمة من القيم الإسلامية حتى وإن كان هذا على مستوى الشعارات، إذ ربما عُدَّ هذا جريمة وانتهاكاً للدستور. لذا يتم الابتعاد عن هذا الأمر بحساسية ودقة بالغة. وليس هذا فحسب، بل قد ترى أن أي فعالية تقوم بها المؤسسات أو الجماعات المدنية، وتخاطب بها الضمير الإسلامي في المجتمع ليست مشروعة.

وقد عاشت فعاليات الجماعات والمؤسسات المدنية أزمات كثيرة مع الخطاب الرسمي للدولة سنوات طويلة. فالدولة لا تريد الدخول في أي علاقة مع أي هوية اجتماعية لمواطنيها. بل تريد أن ترى أمامها مجرد أفراد من قالب واحد ومتجانس دون فروق ودون ألوان متعددة، وتريد مجتمعاً من هؤلاء الأفراد المتماثلين. وهي وإن لم تصرح بذلك علناً، فهي تريد هذا في واقع الأمر. والمجتمع التركي مجتمع ضعيف من ناحية نشاط المؤسسات المدنية إن قمنا بمقارنته بالمجتمعات الأوروبية. وهو متجانس من ناحية الهوية الاجتماعية وساحات نشاطاته، وقاصرة في هذه النشاطات وغير منتجة ولا فعالة. والخطاب الرسمي يريد مثل هذا التوجه الاجتماعي ويطلبه. والأفراد حذرون في موضوع المشاركة الاجتماعية.

لذا نرى أن غالبية الناس حتى في المدن الكبيرة تتأخر في عملية الاندماج الاجتماعي.

١٠. مفهوم "الإسلام السياسي" و"الإسلامية" (Islamizm)

أ- نظرة عامة على صورة الإسلام في النظرة الغربية

لقد تأسست في الغرب نظرة ضد الإسلام منذ القرون الوسطى حتى الآن. فكانت في بداية الأمر نظرة سياسية وأيدولوجية، ثم تطورت إلى نظرة تصم الإسلام بالإرهاب والانحراف. ومع أن الإسلام دين قائم على التوحيد الخالص، فقد كان الأوروبي ينظر إليه ويتخيله-إلى وقت قريب- وكأنه دين وثني وكافر.

دخل الإسلام إلى العالم الأوروبي خلال سنوات ٧١٥-٧٢٠م عندما اجتاز العربُ-البربرُ البحرَ وفتحوا إسبانيا. ومنذ ذلك التاريخ، فلا تزال صورة المسلمين في مخيلة الغرب مرادفة للوحشية والنهب والسلب والبربرية. وقد انطبعت هذه الصورة وهذه القناعة في الذهن الغربي انطباعاً قوياً طوال عصور عديدة، واندمجت مع عناصر سياسية وثقافية وأيدولوجية حتى أصبح من الصعب تغييرها وتعديلها.

وقد طاف العديد من السياح الأوروبيين العالمَ الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه في القرون الوسطى، وكتبوا كتباً عديدة حوله، ملأوها بالأكاذيب وبالقصص الخيالية. وقدموا صورة مزورة عن المسلم. فهو حسب هذه الكتب، "عبد للشهوة وكافر وبربري ونصّاب". حتى إنهم ربطوا قوة المسلمين وسيطرتهم السياسية بالغريزة الجنسية القوية لديهم(!) وبربريتِهم ووحشيتهم. كانت الشهوة والظلم والبربرية -حسب رأيهم- هي العناصر التي شكلت الشرق الإسلامي.

لم يتورع الشاعر "دانتي" في كتابه "الكوميديا الإلهية"، من وضع الرسول محمد ﷺ في الدرك الثامن من جهنم وعذابها. كما قام العديد من الكتاب والمفكرين الأوربيين بتصوير المسلمين والرسول ﷺ -حاشاه- كرمز للشهوة والظلم والقسوة، وسجلوا هذه الصورة المشوهة في كتبهم. ومن أمثال هؤلاء "ماكيافيل" (Makyavell)، "سيمون أوكلاي" (Simon Ocklay)، "بولانفيللر" (Boulanvilliers)، "ديدورات" (Didorat)، "موللر" (Molyer)، و"فولتير" (Voltair).

بل إن شاعراً فرنسياً معروفاً بصداقته للعثمانيين مثل "بِيَرْلُوتي" (Pierre Loti) صوّر المرأة المسلمة وأهانها بأنها فتانة ومغرية للأوروبي، وتَملك جاذبية كبيرة وهي في الوقت نفسه تجلب الشؤم(!). وقام أديب قصصي فرنسي ومؤرخ(!) في الوقت نفسه بتصوير الحياة في مصر إبان الاحتلال الفرنسي، فقال بأن بعض الأشخاص الشهوانيين كانوا يقومون بالزنا مع الجواري في أشهَر ميادين القاهرة وأمام الآلاف من الناس(!).

كان الشرق في النظرة العامة، عالمَاً ساحراً من الناحية الأنتروبولوجية من جهة، ورمزاً للشهوة والقسوة والاعتداء والخشونة والظلم والبربرية من جهة أخرى. رمز الترف.. ورمز الشهوة.. يعيش أهلُه في جو ألف ليلة وليلة. وكما يتوهمون، فإن الإسلام وضع قواعد صارمة في موضوع العلاقة بين الرجل والمرأة، وأن على المرأة أن تلبس ملابس غريبة باسم الحجاب. ولا يفكرون كيف يقوم الإسلام بستر المرأة من رأسها حتى قدميها، ثم يتصورون أن من الممكن أن يسمح بعمليات الفحش والزنا في وضح النهار وأمام الناس(!) وبمراسيم معينة في ميدان في القاهرة وأمام الناس. ولم يتساءل هؤلاء كيف يمكن أن تتلاءم صورة الدين الإسلامي

-الذي جاء بأحكام صارمة تحد من الشهوة ومظاهرها العلنية- مع هذه الصورة الكاذبة التي قام بتصويرها السياح الأجانب في العالم الإسلامي. لم يتساءلوا ولم يشعروا بأي حاجة لمثل هذا التساؤل حول التناقض الصارخ بين الصورتين اللتين انطبعتا في ذهن المواطن الغربي العادي.

ويشرح "ج. جاساري" (J. Cesari) سبب هذا التناقض فيقول:

"يجب أن نبحث عن ذلك في تاريخٍ أنتجته الصراعات بين العالم الإسلامي وأوروبا في إقليم بحر الأبيض المتوسط منذ العصور الوسطى". ثم يضيف: "إن العديد من الأمور المتعلقة بالإسلام والتي نظن أننا نعرفها، تعود في الغالب إلى الاختلاف الديني والسياسي الذي استمر بيننا وبين المسلمين طوال عصور عديدة. وهذه النظرة أوروبية النزعة ونتاج من نتاجاتها. وقد غابت الحقيقة حول الإسلام والمسلمين -سواء على المستوى الفردي أو الجماعي- تحت ثقل ركام من رواسب التصورات والخيالات التي استمرت طوال قرون عديدة".[1]

أما في الولايات المتحدة الأمريكية فهناك جهل سائد حول الإسلام. وكانت المعلومات حول الإسلام والمسلمين خلال أزمة البترول لمنظمة "أوبك" (OPEC) في السبعينات لا تتجاوز بضع كلمات. وكانت المعلومات الأولى للرأي العام الأمريكي حول العالم الإسلامي، قد استقيت من وسائل الإعلام الأمريكية أثناء الحرب بين إسرائيل والعرب وأثناء أزمة البترول. ولم تكن توجد في الكتب الأنتربولوجية التي ألفت قبل هذه الحرب حول الإسلام، أيّ عداء مباشر أو أي نفور. إلا أنه كانت تَرِد الإشارة في بعض الأحيان إلى غرابة الإسلام في نظرهم، وإلى

(1) Cesari J, İslam'dan Korkmalı mı? s. 9

وجود العنف والشدة في تركيبه. ومع أن هذه الكتب لم تكن تحتوي على أفكار مسبقة سلبية حول الإسلام، إلا أنه كان من الصعب الحصول منها على معلومات صحيحة. أما الكتب المكتوبة للمدارس الثانوية فهي -إضافة إلى عدم إعطائها معلومات كافية عن الإسلام-، كانت تحتوي على معلومات تثير الشبهات في مواضع إسلامية عديدة، كمفهوم "الله" في الإسلام، ورسالة الرسول ﷺ، وموقف الإسلام من أهل الكتاب. فمثلاً كانت العبارات الآتية ترِد في هذه الكتب:

"يعبد المسلمون إلهاً يُدعى: الله"، "يجتمع المسلمون تحت إدارة الخليفة والزعماء الدينيين. تؤلف مجموعةٌ متخصصة من العلماء في ساحة الفقه وغيرها من الساحات الدينية لجنةً روحية عليا، حيث يجتمعون في القاهرة". وإضافة إلى ذلك فإن هذه الكتب تعطي صورة غير حقيقية عن الإسلام. حيث تشير إلى أنه دين متعصب لا يملك أي نصيب من المسامحة واللين. هذه هي المعلومات الأنتروبولوجية التي كانت مقدمة حول الإسلام والمسلمين حتى السبعينات والثمانينات. ولكن بعد الحرب العربية-الإسرائيلية في السبعينات، وبعد أزمة النفط، وبعد الانقلاب الإيراني في ١٩٧٩ زاد الاهتمام بهذه المنطقة. واليوم، فإن الرأي العام الأمريكي يملك معلومات أكثر عن العالم الإسلامي. ولكنها معلومات مستقاة من وسائل الإعلام العالمية التي أَلصقت بالإسلام والمسلمين تهمة الإرهاب والعنف. ويمكن مشاهدة أصابع اللوبيات العالمية ودورِها في تقوية هذه التهمة وهذه الصورة المشوهة.

لا نرى حاجة هنا إلى مزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع. لأن ما نريد التأكيد عليه هو أن هناك فروقاً بين الأسس الثقافية للإسلام، وبين

طرق التفكير الغربي والذهنية الغربية في كل أمر من الأمور المتعلقة بالإسلام، والذي يجري النقاش حوله.

ولا شك أن صورة الإسلام لم تتشكل في الذهن الغربي من مدوّنات السياح طوال القرون الوسطى فقط؛ فقد بدأت الدراسات العلمية حول الإسلام منذ بداية القرن التاسع عشر. وأدّت هذه الدراسات فيما بعد إلى تشكيل منظومة فكرية معينة وهي "الاستشراق". ولكن كان هناك دائماً وراء هذه الدراسات المكثفة صورة "الآخر". ولم تنجح هذه الدراسات الأنتروبولوجية حول الإسلام في إنقاذ فكر الأوروبي من الأفكار والأحكام المسبقة. بل ربما زادتها قوة، حيث أكدت أن الإسلام هو العدو الأول للقيم الغربية وللعلم، والمانع الأول للتطور والتقدم. كانت هذه الدراسات توسع معلومات الغربيين حول الإسلام على الدوام من جهة، وتقوم بزرع الحقد عندهم ضد الإسلام والمسلمين من جهة أخرى. لقد قام الاستشراق بصنع تقليد علمي وفكري قائم على حاجز اختياري بين الشرق والغرب. كما هيأ من الناحية السياسية أساساً أيدولوجياً مشروعاً لعمليات الاستعمار والاحتلال، التي استمرت طوال القرن الثامن عشر والتاسع عشر.

لقد أدّى الاستشراق بوجه عام إلى نتيجتين مهمتين حول الإسلام والعالم الإسلامي؛ الأولى: تناول الإسلام من زاوية "الفيلولوجيا" (Philology)،[1] وقام بإرساء قواعد نظرة موضوعية و"عقلانية" (Rational) في هذا الموضوع. والثانية: حاول إظهار الإسلام كدين يبيح العنف والشدة ويعادي العلم.

---

(١) الفيلولوجيا: فقه اللغة التاريخي والمقارن، أي دراسة اللغة على الأخص بوصفها أداة التعبير في الأدب وحقلاً من حقول البحث يلقي ضوءاً على التاريخ الثقافي. (المترجم)

كان محور البحوث الفيلولوجية هو إفراغ الوحي القرآني من محتواه. وكانت هذه البحوث تنصبّ على محاولة إظهار أن جميع القيم الإنسانية والحضارية التي أتى بها الإسلام، لم تكن تستند إلى الوحي الإسلامي، بل كانت مأخوذة ومقتبسة عن الحضارات الآرية السامية التي كانت سائدة في تلك المناطق. كما أن العديد من القيم الفردية والاجتماعية كالمروءة والشجاعة والكرم اقتبست -حسب نظرة هذه البحوث- من عرب الجاهلية وهم منحدرون من الأقوام السامية والآرية.

وهذه البحوث الفيلولوجية كانت تستند من جهة إلى العادات الجاهلية القديمة وميراثها، وتشير من جهة أخرى إلى أن المصطلحات الرئيسية التي جاء بها الإسلام، مثل الجهاد والقتال والتوسع، قد تجمعت حول محور استعمال القوة والشدة.

وهم يؤكدون على الدوام على أنه لم يتم الفصل بين الساحة الدينية والساحة السياسية في الإسلام، وأن النظام السياسي والاجتماعي في دولة المدينة أسس على هذه القاعدة. لقد أوجد الاستشراق نظرة أيدولوجية قامت على اعتبار أن الإسلام مبني على أساس الحرب والجهاد والتوسع. وتم التأكيد على هذه النظرة، إلى درجة أنها أعطت مشروعية لكل الهجمات العسكرية والغارات التي تمت على العالم الإسلامي.

وأكدت النظرة الاستشراقية نفسها على أن الإسلام دين رجعي، وأنه يَعد كل بحث من البحوث العلمية ذنباً وجريمة دينية، وَوصْفِهِ بالخشونة والغلظة والبربرية. ومع أن الأفكار التي كتبه المستشرق "رينان" (Renan) حول الإسلام والمسلمين لا تحمل طابع الإهانة والتهجم، إلا أنها مهمة لكونها تعطينا صورة عن الذهن الاستشراقي القديم. فهو يقول:

"إن الشيء الذي يميز المسلم هو نفوره من العلم، واعتباره أن البحوث لا فائدة منها ولا هدف، بل تكاد تكون كفراً. وهو ينفر من العلوم الطبيعية، لأنه يتصور أنها تحمل سمة المنافسة مع الله." ولم يشعر "رينان" بأي حاجة للبرهنة على ما يقول ويكتب. وهو لم يكن متخصصاً في الإسلام. لأنه كان باحثاً حول العبرانية أو بالأصح حول التقاليد السامية. ولكن بحوثه كانت تحمل طابع العداء للسامية. ولعل هذا العداء هو ما جعله يتخذ موقفاً سلبياً من الإسلام. وفي محاضرته المشهورة تحت عنوان "الإسلام والعلم"، ذكر أن عدم تقدم العلم في الشرق الأوسط يعود إلى الإسلام. وهو يرى أن الإسلام -مثله في ذلك مثل الأديان السامية الأخرى- لم يوجه اهتمامه للعلم وللتفكير العلمي، بل اهتم بالكهانة والسحر والشعر... ونظرته المهينة هذه إلى الدور التاريخي للإسلام نظرة متكررة ومُعَادَةٌ في التفكير الاستشراقي التقليدي. لذا فلم يحس أحد بحاجة إلى البحث عن مدى مصداقية هذه النظرة أو محاولة سَوق الأدلة والبراهين على صحتها. ثم إن مثل هذه الأحكام المسبقة والإهانات في حق الإسلام آنذاك كانت موجودة ومنتشرة في كل مدينة أوروبية. لذا فلم يحس أحد بأية حاجة لإعادة النظر في مثل هذه الأحكام التي أصبحت لديهم بدهية لا تُناقش.

وما ذكره رينان عن الإسلام يذكِّرنا بموقف الكنيسة في أوروبا في القرون الوسطى تجاه العلم: فالموقف العقلاني الذي تم اتخاذه في عهد النهضة والتنوير أريد تكراره هنا تجاه الإسلام، وهذا أدّى إلى تقديم الإسلام في الصورة التي اختلقتها أكاذيب السياح الغربيين للعالم الإسلامي.

ولم يَحدث في لب النظرة الغربية تحول يذكر في هذا الصدد؛ فمن الممكن مشاهدة الآثار العميقة للنظرة الاستشراقية في كل ساحة. ووسائلُ

الإعلام الغربية تساهم في نشر هذه النظرة المنحرفة عن الحقيقة سواء على المستوى الرمزي -أي على مستوى الصورة العامة للإسلام- أو على مستوى المفاهيم الثقافية للإسلام.

فوسائل الإعلام هناك تقوم الآن بإعادةِ وتضخيم صورة التعصب والعنف التي قام الاستشراق الكلاسيكي بلصقها بالإسلام، وبتجديد هذه الصورة المشوهة في مخيلة الغرب. ثم إن وسائل الإعلام هذه لا تقدم الإسلام والعالم الإسلامي إلا ببعد واحد، وهو البُعد الرمزي والسياسي وفي قالب من التعصب الأيدولوجي والأصولية، ولا تتناول الأبعاد الأخرى للإسلام. وهذه الصور المشوهة لا تسمح للمواطن الغربي الاعتيادي ولا للجماهير الغربية التي تكتفي بأخبار التلفزيون أن تتعرف على جوانب الإسلام، ثم إنها لا تسمح بأية فرصة أو إمكانية في هذا الصدد. لذا يصعب على الجماهير الغربية المحاطة والمحاصَرة بوسائل الإعلام هذه أن تَعرف أو تستوعب ماهية الألاعيب التي تجري اليوم في بعض بلدان العالم الإسلامي. فإن لم تصل إليهم معلومات وأخبار صحيحة عن الإسلام فلا يملكون -أمام هذه الصورة المشوهة- سوى الشعور بالرعب والفزع، ولا يستطيعون معرفة حقيقة اللعبة التي يلعبها الغرب في العالم الإسلامي. فالصحوة التي يشهدها العالم الإسلامي، وتصاعُد الوعي الإسلامي فيه، يبدو لهم وكأنه قرين لتصاعد العنف والإرهاب الدولي.

وتقوم بعض الحركات في العالم الإسلامي بتعزيز هذه الصورة وهذه القناعة وتقويتها. وطريقةُ البث التي قامت بها وسائل الإعلام الغربية عن الانقلاب الإيراني، وأزمة السفارة الأمريكية، واغتيال أنور السادات،

وحادثة سلمان رشدي، وأزمة الجزائر وأفغانستان، وأخيراً أزمة الخليج.. وَضَعَ الإسلام كعدو جديد للغرب بعد انهيار الاتحاد السوفيتي. وشَكَّلَ كتاب "صراع الحضارات" لـ"هنتنجتون" وكتاب "نهاية التاريخ" لـ"فوكوياما" الأساسَ النظريَ لهذه الفترة. فقد أشار "هنتنجتون" إلى أن الصراعات الآتية لن تكون اقتصادية ولا أيدولوجية، بل ستكون بين الحضارات. وكانت هذه الأفكار تشير في الحقيقة إلى أن الصراع سيكون بين الغرب والحضارة الإسلامية. أما "فوكوياما" -وإن لم يثر ضجة كبيرة بين أوساط المثقفين مثل هنتنجتون- فقد أشار إلى أن قيم الغرب كالديمقراطية والليبرالية هي أعلى قمة يمكن أن تصل إليها البشرية كهدف، إذن فقد أكمل الغرب مسيرته ووصل إلى نهاية التاريخ. وبينما كانت هذه الأفكار تُناقَش إذا بالعمليات الإرهابية وبصوت القنابل التي فجرتها بعض التنظيمات الإرهابية في العالم الإسلامي تدوي في المسرح الدولي. وهكذا وَضَحت ساحات الصراع السياسي والأيدولوجي، وتعينت الساحة الجغرافية التي يجري فيها هذا الصراع. وكلما توالت أنباء أعمال الجماعات الإرهابية زادت نظريات الصراع قوة. والحقيقة أن الإرهاب الدولي وَضَعَ أمامنا خريطة معقدة؛ فالحوادث المتشابكة التي تحققت على المستوى الدولي، لا يمكن تفسيرها بالأحكام المسبقة للاستشراق التقليدي من أن الدين الإسلامي دين سيف، وأنه يبجل القوة ويدعو إلى الصراع العسكري، لأننا نعلم اليوم أن الأساس الاجتماعي للعنف لا يستند إلى المُثُل الدينية فقط.

وعلى الرغم من قيام العنف الدولي بتقديم خارطة متشابكة ومعقدة، إلا أن الإعلان بأن الإسلام والعالم الإسلامي هما عنوان الإرهاب ليس إلا محاولة لإخفاء الصبغة الدولية للإرهاب. لقد أكسبت حوادث ١١ أيلول

مشروعية للنظام الدولي الجديد. فلم يتأخر التدخل في أفغانستان. لقد سيق اهتمام الرأي العالمي نحو بؤرة واحدة: "الإسلام والإرهاب". كان هذا التدخل إيذاناً بمحاولة تكوين جيل يؤمَن جانبه في العالم الإسلامي الذي كان يقاوم الاحتلال الغربي وحركات التقليد الغربي منذ عصرين مقاومة شديدة. وعلى الرغم من إثارة الولايات المتحدة عاصفة كبيرة نتيجة تدخلها في أفغانستان، فإنها لم تتورع عن التدخل في العراق في منطقة الخليج بعد أقل من سنة. ومن الغريب أن ابن لادن سقط من اهتمام وسائل الإعلام العالمية فجأة.

كانت هذه المناورات البارعة تحاول في الحقيقة إرساء نظام جديد للاحتلال والاستعمار والصراع. وكان التدخل في العراق يشكل بعداً جديداً لهذا الصراع. وتَراجع "الإرهاب الإسلامي" بمناورة بارعة إلى المرتبة الثانية من الاهتمام. وظهر أن البنية الدينية والعرقية والسكانية للشرق الأوسط تهدد في المدى البعيد مصالح دولية لبعض القوى، فكان من الضروري مد خطٍ آمن ضد هذا التهديد. فقامت الدول الكبرى -بهذا التدخل في العراق- برسم هذا الخط بنفسها. وعلى الرغم من المعارضة العالمية، فقد تم احتلال العراق دون أن يكون لهذا الاحتلال أي شرعية دولية أو قانونية أو إنسانية. بل تم الإعلان -في هذا العهد الجديد من الاحتلال السياسي والثقافي- بأنه من أجل جلب الديمقراطية. وهنا لا يملك المرء نفسه من التساؤل: أكانت وراء جهودِ رسمِ صور الإرهاب القيامُ بتهيئةِ أساسٍ مشروع لهذه الحروب الاستعمارية؟ لم تستطع الولايات المتحدة الأمريكية ولا الدول الأوروبية الكبرى تقديم أي سبب مشروع يبرر هذا الاحتلال، أو أي دليل وبرهان يقنع العالم. ولا شك أن

العراق يدار ويحكم بمنطق الاحتلال وبالنظم الإدارية التي كانت موجودة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وتحت حكم الولاة الغربيين حتى تستقر الأوضاع على الأقل.

والظاهر أن السياسة الدولية تتجه إلى عهد الاستشراق الكلاسيكي وإلى عهد الاستعمار الكلاسيكي من جديد. لهذا السبب فنحن نقول: إنه لا بد من وجود علاقات دولية للإرهاب الديني في العالم الإسلامي. وقد يحصل أهل العراق على بعض التحرر والديمقراطية، ولكن ثرواتهم المادية والثقافية سيتبادلان مواقعهما. فقد كانوا من قبل يملكون نفطاً ولا يملكون حرية. والآن سيملكون حرية نسبية ولكن سيفقدون نفطهم.

ولا شك أنني لا أحاول إرجاع هذه الحادثة إلى مجرد وجود منابع الطاقة في هذه المنطقة، لأن مواجهة الغرب مع الإسلام لم تحدث في هذا المستوى فقط.

ب – العوائق أمام الغربي في الفهم والاستيعاب

وردت هذه العبارة كعنوان في كتابِ "باسم الإله" لمؤلفه "دانييل بَيبَس" (Danial Pipes). وقد وضع المؤلف كتابه هذا حول تأثير الإسلام السياسي الذي صعد على المسرح السياسي العالمي بعد الانقلاب الإيراني وأزمة النفط. وقد حاول المؤلف في الفصول الأولى من كتابه هذا شرح عدم فهم المخيلة الغربية الدينَ الإسلامي -أو أي دين آخر- الذي استطاع حتى في أواخر القرن العشرين أن يظهر كقوة سياسية.

وهو بهذا يحاول التحليل والإشارة إلى الأحكام المسبقة الخاطئة للمفكرين والباحثين الغربيين حول الإسلام. ولكن ما إن نتقدم في الفصول الأخيرة حتى نرى أنه يحاول في الحقيقة إيضاح أنه ما من أحد

أدرك مدى الخطورة العالمية التي يمثلها الإسلام.

أجل، إنه أمر جديد بالنسبة للغربيين أن يمثِّل أيُّ دينٍ قوةً وقدرة سياسية على المسرح الدولي، لأن التأثير الاجتماعي للدين في الغرب تضاءل في القرون الخمسة الأخيرة، وتقلص إلى درجة أنه يصعب على الفرد الغربي الاعتيادي وعلى المثقفين خاصة، فهم الأهمية السياسية والاجتماعية لأي دين.

ويقول المؤلف: إن هناك ثلاثة عوامل تلعب دوراً مهماً: مفهوم العلمانية، والمادية، والحداثة. وقد دُفعت المخيلة الغربية بعد عصر النهضة بصورة دائمة إلى عالم مهتم بأمور الدنيا فقط: "الدنيوية" (Secularizm).

لقد دَفعت المرحلةُ العلمانية في الغرب بالفكر الديني وتطبيقه في الحياة وبمؤسساته خارج التأثير في الحياة. وتَرسخ هذا الأمر لأن هذه المرحلة كانت طويلة. وقد تم تجريد المجتمع والساحة العامة من الدين بكل إصرار وبكل عناية إلى درجة أنه لم يبق هناك أي تأثير لأي شيء مقدس وأيّ أهمية له في حياة الإنسان. ولا شك أن هناك فئات -وإن كانت قليلة- تحمل مشاعر دينية قوية. إلا أن المثقف الغربي لا يسلّم بوجود هذه العاطفة الدينية في الغرب، لأنه يَعد الدين رمزاً للجهل والرجعية. ويرى البعضُ منهم أن الحياة اليومية لا ترتبط بأية عقيدة مقدسة، وهناك ضرورة إلى نظرة أخرى مختلفة تماماً إن أُريد تقويم الأحداث بنظرة دينية. لذا فإن قيام بعضهم بنذر أنفسهم في سبيل الله وفي سبيل الدين شيء غير مفهوم في منظومة القيم المعاصرة للغرب، وفي الحياة المادية والعقلانية له.

من جهة أخرى تحدُث حوادث لها صبغة جماهيرية تتناقض مع العقلية المادية للغرب، حيث إن لها صبغة وعوامل دينية. ويقوم الغربيون بتقويم

هذه الحوادث وإرجاعها إلى عوامل مادية واجتماعية. ويقول العديد من المحللين هناك، بأن هذه الحوادث الدينية في الحقيقة أحداث اجتماعية ووطنية واقتصادية أُلبست لباس الدين. لذا يمكن القول بأن العقلية الغربية قد تم حصرها في نطاقِ تفسير جميع الحوادث في إطار العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وهي تستبعد على الدوام العواملَ الدينية.

وقد لعبت النظرة المادية دوراً كبيراً في صياغة هذه العقلية الغربية. فلم تعد ترى سوى العوامل والمراحل المادية، ورُوِّجت لهذه النظرة المادية حتى اقتصرت المشاعر الإنسانية على الحياة الدنيوية والحياة المادية. لذا نرى أن التيارات الفكرية والسياسية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كانت تيارات مادية وعقلانية فقط. ولقد خُططت جميع التفسيرات والتقويمات السياسية والاجتماعية بمؤسسات تقوم بتجريد الفرد عن كل ما هو مقدس.

لقد كان الدور الفردي والجماعي للرأسمالية والماركسية والليبرالية هو حصر الفرد والمجتمع داخل إطار التطور العلمي والنهوض الاقتصادي والحياة الدنيوية. وأَرجعت الماديةُ التاريخية الماركسية حياةَ الفرد والمجتمع إلى العلاقات الاقتصادية فقط. ورغم وجود فروق بارزة بين الماركسيين القدماء والمعاصرين، غير أن تفسيرهم بأن العلاقات الاقتصادية هي التي تؤثر بل تعين نمط حياة الفرد والمجتمع، لا يزال قائماً وسارياً. لقد أَنزل التفسير المادي الإنسانَ إلى مخلوق ذي بُعد واحد.

كان من الممكن العثور على المئات من الحوادث الاجتماعية، ومن الحركات التي كان للدين دور كبير فيها في التاريخ القديم والمعاصر، إلا أن نظرة المادية التاريخية ونظريتها كان لها تأثير كبير وعميق على

المجتمعات الغربية من الناحية النفسية والاجتماعية. وأصبح من المستحيل للفرد الغربي الاعتيادي القيامُ بتفسير أي سلوك أو تظاهر ديني دون ربطهما بعوامل خارجية. وتزداد هذه الاستحالة عندما يكون الأمر متعلقاً بالدين الإسلامي الذي -خلافاً للأديان السماوية الأخرى- لا يمكن إرجاع مُثُله ومبادئه إلى مجرد منافع اقتصادية.

يرتبط الفكر الغربي بالمادية من جهة، وبالعلمانية والحداثة من جهة أخرى؛ لأن هذا هو ما صُب في عقل المجتمع الغربي منذ عصرين أو ثلاثة عصور. وعلاوة على هذا فقد وُضعت نظرية الحداثة في العهود التي كان الغرب يعيش عصره الذهبي من ناحية الثروة الاقتصادية والتطور العلمي الذي ظهر كقوة لا تقاوَم. وكانت من بدهيات هذه النظرية ومن مسلماتها أن على جميع الأمم والبلدان اتباعَ الخط الذي خطته الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، واتباعَ قيمهما لكونهما من أوائل الدول التي خطتا في طريق الحداثة. وحسب تعبير "دانيال بيبس" (Danial Pipes)، فإن هذا يعني في عالم السياسة: أنموذج مجتمع المدينة والتحول إلى العلمانية. ويعتبر الدين عائقاً أمام الحداثة ومانعاً من تقدم الأمم.

ومع أن هذه الأفكار فَقدت قيمتها وتأثيرها في نهاية السبعينات من القرن الماضي، إلا أن الذهن الغربي لا يزال حتى الآن مرتبطاً -بمقياس كبير- بالمادية وبالقيم "الدنيوية". وعندما وقع الانقلاب الإيراني ظهرت أولُ حركة دينية وسياسية على المسرح الدولي بعيدة عن الأهداف والمثل الغربية في القرن العشرين وغير مرتبطة بها. وقد فوجيء المحللون الغربيون وذُهلوا؛ لأنه كان من المستحيل في نظرهم ظهور مثل هذه الحركة في هذا العالم الذي خطا فيه السياسيون كل هذه الخطوات في

التقدم المادي، والذي ارتبط بأمور الدنيا وقيمها كل هذا الارتباط. ولكنهم لم يضعوا في حسبانهم ظهور الخميني. ومع أن ظهوره كان متماشياً مع الأحداث السياسية، إلا أنه كان يعني في الحقيقة رجوع الدين (أي العامل المقدس) إلى الميدان مرة أخرى. وهذا كان معناه أن العاطفة الدينية وتأثيرها على المجتمع وعلى الجماهير قد بعثت من جديد، على الرغم من محاولات الفكر الغربي وحركته السياسية منذ عهد النهضة للقضاء على هذه العاطفة، أو -على الأقل- إضعاف تأثيرها الاجتماعي.

وقد كان زعماء جميع الحركات المعاصرة وقادة التغييرات الاجتماعية الكبيرة حتى ظهور الخميني متأثرةً إما بالأفكار الليبرالية أو الماركسية أو الفاشية، وإما كانوا من حاملي الفكر الأوروبي على الأقل. ومع أن العديد من القادة غير الغربيين، من أمثال مصطفى كمال، وجمال عبد الناصر، وأحمد بن بيلا، ونيكروما، وروبرت موغابي، ومهاتما غاندي، وبول بوت، وهُوْ شِي منخ، وسوكارنو، وفيدل كاسترو..الخ،[1] تبنوا قيما لا تخالف القيم الوطنية لبلدانهم. وخططوا تنظيماتهم الاجتماعية حسب النموذج الأوروبي، لكن الخميني كان مختلفاً. فهو على الرغم من تأثره بالفكر الأوروبي، إلا أنه كان في الواقع العملي حذِراً منه ولم يقترب من تبنيه، ولم يكن يهتم بالغرب من هذه الزاوية. وعندما كان في فرنسا -في المنفى- قبل أعوام من قيام الثورة كان في الموقف نفسه. فهو على الرغم من مكوثه لمدة ٤-٥ أشهر في قرية (Neuphic-Lechateav) التي لا تبعد عن باريس إلا ٢٠ ميلاً، لم يزر باريس ولو لمرة واحدة.

لقد كانت أهداف الخميني وجذور هذه الأهداف إسلاميةً كلها.

(1) Pipes Daniel, Tanrı Adına, Yaprak yay., s. 15.

وفضَّل الخميني العيش مثل أسلافه السابقين دون التعرف على قيم التطور الغربي.[١] ولقد أثبت الخميني أن نشوء المجتمع الصناعي لا يؤدي بالضرورة إلى تقليل أثر الدين، وأنه ليس شرطاً لازماً أن تقترن الحداثة بالعلمانية على الدوام. أو أثبت على الأقل أن الوقت قد حان للبرهنة على أن العلمانية التي تنبذ الدين أمر وقتي وخاص بالغرب.

ويقول "بيبس" (Pipes): "إن وسائل الإعلام الغربية تُعتّم على الرأي العام الغربي مسألةَ أن نظريات العلمنة والمادية والحداثة لم تستطع التقليل من الدور السياسي للإسلام ولا من قوته،[٢] لأن هذه النظريات كانت قد أَعلنت أن الدين وكذلك طراز الحياة الدينية قد مات ودفن؛ بينما ظهر على المستوى الدولي مدى قوة الإسلام، بالانقلاب الإيراني. كما ظهر إفلاس هذه النظريات عندما يكون الأمر متعلقاً بالإسلام وبالعالم الإسلامي". وهو يرى أن التأثير الدولي للإسلام وقوته السياسية جَلَب أنظار المحللين الغربيين في منتصف الخمسينات للقرن الماضي، عندما أرسى الاتحاد السوفيتي علاقات قوية مع مصر بقيادة جمال عبد الناصر، ومع بلدان الشرق الأوسط، مما أثار الخوف على المصالح الغربية.

وكان العديد من المحللين الأمريكيين والأوروبيين يرون أن الإسلام آنذاك يمكن أن يكون سدّاً مانعاً أمام الشيوعية، لأن عقيدة الإيمان بإله واحد كانت تحصن المسلمين ضد أي أيدولوجية ملحدة. والحقيقة أن الاتجاه الفكري والسياسي في مصر وفي الشرق الأوسط كان يميل آنذاك إلى الفكرة القومية أكثر من ميله إلى الاشتراكية. وقد أَبعد هذا الحدثُ الشرقَ الأوسط المسلم عشرين عاماً عن بؤرة الاهتمام. ولكن الحرب

---

(١) Pipes Daniel, Tanrı Adına, Yaprak yay., s. ١٦.

(2) Pipes Daniel, Tanrı Adına, Yaprak yay., s. 16

الإسرائيلية-العربية عام (١٩٦٧-١٩٦٨) أرجع الإسلام في المسرح الدولي إلى بؤرة الاهتمام الغربي. واضطر الغربيون ولا سيما بعد ظهور الخميني، إلى الاعتراف بالدور المتعاظم للإسلام. والغرب يتابع في ذهولٍ تعاظمَ قدرته وقوته، فهو يبدو وكأنه عصي ومنيع ضد جميع القوى.

وقام "بيبس" وآخرون بهذا التفسير لتلملم العالم الاسلامي وصحوته. وتم تقديم الإسلام من الزاوية الإيرانية إلى المسرح الدولي بشكل قوة سياسية متصاعدة اكتسبت أهمية كبيرة. وهذا أمر يحتاج إلى نقاش.

نعم، لقد جلب الإسلام الأنظار إليه بعد الانقلاب الإيراني. وقد اتجهت أنظار العالم إلى هذه المنطقة. ولكن لم يكن هناك اهتمام بهذا المستوى ببقية العالم الإسلامي وخاصة القسم السني منه.

وكما قال "بيبس" بأن النقاش حول الصحوة الإسلامية الذي جرى خلال السبعينات، لم يكن يجري بشكل صحيح، ولكن الذي كان "بيبس" يعنيه هو أن الغرب لا يزال يجهل القوة السياسية للإسلام وتأثيره -وليس الإسلام بحد ذاته- أي إن الانقلاب الإيراني كان يرمز فقط إلى استيقاظ المارد الإسلامي شيئاً فشيئاً، وأن الغرب بدأ يكتشف هذا. وكان يقول بأنه من الخطأ الاقتراب لفهم العالم الإسلامي من وجهة نظر مسيحية.

أجل، هناك جوانب متعددة تبدو وكأنها مشتركة بين الدينيين، ولكن المثل الاجتماعية والسياسة للمسيحية تبقى في نطاق الأقوال، ويستحيل تحولها إلى حركة. بينما تبدو القدرة والقوة الاجتماعية للإسلام صالحة في كل حين للتحول إلى حركة.[1] لقد اكتسب الإسلام في تونس هوية جماهيرية، وفي باكستان أداة في يد الدولة، وأصبح رمزاً في الاتحاد

(1) Pipes Daniel, Tanrı Adına, Yaprak yay., s. 18-19

السوفيتي لمناهضة نظام الدولة، واستولى على إدارة الدولة في السودان، وتحول إلى حركة معارضة للقيم الغربية ونظم الإدارة الغربية في بعض الحركات الإسلامية في مصر وتركيا... أي إن الإسلام يملك تأثيراً اجتماعياً في كل مكان. وحتى إن رغب المسيحيون في تطبيق عقائدهم بكل حماسة فلن يتحول هذا الأمر إلى حركة اجتماعية، ولا يطالبون بأي مطالب اجتماعية، فهم غير مستعدين ذهنياً لهذا.

إن الهوية الإسلامية تملك نفوذاً اجتماعياً وثقافياً قوياً إلى درجة أن بعض الملحدين في الاتحاد السوفيتي -التي كانت دولة تقصّي الدين وتقصي الإسلام كما هو معلوم عن الحياة- كانوا يفتخرون بأنهم مسلمون مع أنهم لا يؤمنون بالله.[1]

لا تختلف نظرة "بيبس" للإسلام عن النظرة الغربية العامة. فهو لا ينظر نظرة بريئة إلى الإسلام مثلما ينظر إلى الأديان الأخرى. والنظرة الغربية للإسلام تحتوي باستمرار على نظرة سياسية. ولكي ينظر الغرب إلى الإسلام على أنه دين وأنه ثقافة ونظام اجتماعي للحياة ويفهمَه على حقيقته، فلا بد من تغيير علم السياسة هناك وتغيير وسائل التحليل وأدواتها.

والحقيقة أن الإسلام يهب للفرد المسلم مُثلاً اجتماعية. وقد يصح هذا الأمر في دين آخر أو لا يصح. وإن عدم وجود مثل هذا الوعي الاجتماعي والثقافي وبهذه القوة في أي دين آخر لا يجب أن يكون سبباً في اتهام الإسلام، ولا في الوصول إلى قرار باتهامه وإدانته. إن المسلمين يشعرون في كل مكان وفي جميع الظروف الاجتماعية بالمُثل الاجتماعية الإسلامية. وقد افتُرض منذ السابق أن تركيا وتونس قريبتان إلى النمط

(1) Pipes Daniel, Tanrı Adına, Yaprak yay., s. 21

الغربي أكثر من غيرهما. ومع أن الكثير تبنوا النمط الغربي في أمور عديدة منها اللباس، مثل استعمال ربطة العنق (كرافتة) وأشكال تصنيف الشعر، إلا أنهم يعيشون على النمط الاجتماعي والثقافي الإسلامي أكثر من عيشهم على النمط الغربي. وهذا ينطبق على القسم الأعظم من المسلمين الذين يعيشون في الغرب، والبعيدين عن جو الثقافة الإسلامية وظروفها.

إن التأثير الديني والثقافي القوي للإسلام يطبع صورة حية وديناميكية في الإنسان المسلم. والإسلام يملك هذه الخاصية القوية التي تهب آلية دفاع قوية تجاه التأثيرات الداخلية والخارجية.

ومن الضروري على المسلم الملتزم أن يكون نافعاً للمجتمع ومساهماً فيه بإيجابية، لأن الدين الإسلامي يحث على هذا ويشجعه. ومصطلحُ "في سبيل الله" في الإسلام مصطلح واسع يشمل التعاونَ الاجتماعي والتساند، وقراراتِ الحرب التي تتخذها الدولة، والدفاعَ عن الوطن، والتضحيةَ في سبيله بالنفس والمال، وتنظيمَ الأسواق ومراقبتها لصالح المجتمع، ومساعدةَ كل ظاهرة إنسانية وأخلاقية. وعندما يكون هنا "مصلحة اجتماعية" فإن الأمر يكتسب أهمية وديناميكية كبيرة. ومن جهة أخرى فإن جميع الحوادث -فردية كانت أم جماعية- تحمل غايات أخروية وأبدية. لذا لا يستطيع علم الاجتماع الغربي المعاصر -الذي يقتصر على تحليل المراحل المادية فقط- تحليلَ الباعث للفرد المسلم، ولا تحليلَ النصوص الإسلامية والمثل الموجودة وراء هذا الباعث والمحرك. من ثم فإن التحليلات التي يقوم بها علم الاجتماع وعلم السياسة الغربي حول العالم الإسلامي لا تستطيع الإحاطة بكل جوانب الإسلام والمسلمين؛ فهي تحصر اهتمامها بالإسلام بالمنافع المادية وبمصالحها.

إن علاقات الدول الغربية الكبرى بالإسلام والمسلمين في الماضي القريب ظهرت في مجالين: في إنتاج النفط في الشرق الأوسط، وفي إبعاد دول الشرق الأوسط عن الاتحاد السوفيتي. وقد حَددت أسعارُ البترول والسياسةُ المتعلقة به في السبعينات وبعضِ أعوام الثمانينات صورةَ الإسلام وسُمعَته في الغرب. ولم يكن هناك شك في أن السيطرة على منابع البترول ستدعو الدول الكبرى إلى التدخل الساخن في هذه المنطقة. لذا من الواضح كان وجود الإسلام بالنسبة للغرب مرتبطا بظاهرة سياسية، ولم يجد الإسلام كدين أيَّ اهتمام في الغرب. وتجسدت قوة الإسلام الاجتماعية والسياسية في نظر الغرب في هذا الإطار السياسي فقط. وساعد الانقلاب الإيراني ثم انهيار الاتحاد السوفيتي -وهما حدثان مهمان للغاية- على تحريك الذهن الغربي، وجلبِ نظره إلى الأهمية السياسية للإسلام ودوره في هذه المنطقة. أي إن التحول في الذهن الغربي كان مرتبطاً بالدور السياسي العالمي للإسلام، ولم يكن له علاقة بالإسلام كدين. هذا كل ما في الأمر. ويؤكد "بيبس" على هذا في كتابه ويذكر أن القوة السياسية الحقيقية للإسلام لا تكمن في أوامر القرآن وإرشاداته ولا في الرابطة المتأسسة بين الدين والسياسة، بل في علاقات البلدان الإسلامية المتشابكة مع الحضارة الغربية ومع مجرى الأحداث.[1]

وحتى منتصف القرن الماضي كان كل ما هو مرتبط بالإسلام في الغرب منحصراً في الساحة الأنتروبولوجية[2] وفي ساحة العلاقات الدولية. وعلى الرغم من كل هذا الاهتمام(!) لم يتم تأسيس فرع أو كرسي حول العلوم

---

(1) Pipes Daniel, Tanrı Adına, Yaprak yay., s. 25

(٢) الإنتروبولوجيا (Anthropology) علم الإنسان: علم يبحث في أصل الجنس البشري وتطوره وأعراقه وعاداته ومعتقداته. (قاموس المورد).

اللاهوتية لدراسة الإسلام. وهذا يشير إلى أن الذهنية الغربية تصر على تناول الإسلام من الزاوية السياسية. ولا شك أن هناك الكثير مما يمكن أن يُقال حول طبيعة النظرة الإسلامية الغربية. ولكننا نكتفي هنا بهذا لنتحول إلى تحليل آخر عن الإسلام كقوة سياسية وعن بعض المفاهيم المتعلقة بالإسلام.

ج- مفهوم الإسلام السياسي

إن مفهوم الإسلام السياسي، لم يتم تناوله -لا كمفهوم ولا كحركة سياسية ظهرت في عهد معين- في أي وقت تناولاً صحيحاً وبشكل يحيط بأطراف الموضوع على صعيد "الدين وموقع السياسة ومكانتها فيه".

فلم تتركز التحليلات المحلية والغربية على تحليل الدين ولا على تحليل السياسة، بل نظرت إلى الإسلام على أنه أيدولوجية سياسية بجانب كونه ديناً. وتركزت أيضاً على أفكار القائمين على هذه الحركات الإسلامية السياسية وفعالياتهم. ولكن لم يتم في هذه التحليلات تقديم تحليل شافٍ لعلاقة الدين بالسياسة، ولا لموقع السياسة في الدين، ولا مدى إمكانية قلب النصوص الدينية إلى أيدولوجية سياسية... ومن جانب آخر، لم تُقدِّم الحركات التي قَدمت الإسلامَ كقوة وكحركةٍ معارِضة أيَّ برنامج سياسي أو اقتصادي. لذا ظهرت خلافات كثيرة بين هذه الحركات عند تناولها للقرآن الكريم ولرسالته ولكيفية التعبير عنها اجتماعياً وسياسياً.

هناك جانبان في هذه الحركات تثيران الاهتمام؛ الأول: محاولتها إظهار الإسلام في القرن العشرين وتحت تأثير الأيدولوجيات وكأنه نظام سياسي صرف. الثاني: مقولة "الرجوع إلى الذات".

ولاشك أن هذه حركات فكرية جديدة، فهي لا تدعو للرجوع إلى التقاليد التي ترسخت طوال ١٤ قرناً، ولكنها تدعو للرجوع إلى

النصوص الإسلامية مباشرة (أي إلى الكتاب والسنة)، وتريد التوجه إلى المجتمع الإسلامي الأول وإلى طراز وجو معيشته. والتحليلات المتعلقة بالإسلام السياسي -إن استثنينا الدراسات المنهجية للمفاهيم الإسلامية للمستشرقين- هي التحليلات التي تتوجه إلى دراسة أفكار هذه الحركات ونشاطاتها، لا إلى دراسة الإسلام ذاته. وهذه هي الساحة التي يهتم بها العاملون في علم السياسة في الغرب. ونرى أن "الإسلام السياسي" في هذه التحليلات يوصف بـ"الإسلامية". لذا فسنقوم نحن هنا أيضاً باستعمال هذين المصطلحين بالمعنى نفسه.

"الإسلامية" حركة معاصرة من الناحية الاجتماعية ومن الناحية الفكرية. وإن قاعدتها تتشكل -في معظم الأحيان- من عائلات الريف والطبقات المتوسطة التي سكنت في المدن واستقروا بها، ودرس أبناؤها في المدارس والجامعات الحديثة وأخذوا منها صبغتهم السياسية، وشاهدوا هناك المجموعات الماركسية والقومية، والانقلابيين ودعاة العنف. وتبنوا بعض الجوانب السياسية وأشكال تنظيماتهم، وطرق المعارضة الجماعية عندهم، ونقلوا كل هذه الأمور إلى أيدولوجيتهم الإسلامية، مشكلين ما نطلق عليه "الأيدولوجية السياسية للإسلام". من ثم فالإسلامية بالمعنى الاجتماعي، حركة "مدنية" ومعاصرة، ومع أنها تدعو إلى الرجوع إلى الماضي وإلى الصفاء الإسلامي في عهده الأول، فإن جميع ألوان نشاطها وفعالياتها متلائمة مع أيدولوجيات العهد الحديث.

من جانب آخر فقد ابتَكرت الإسلامية السياسية مقولات حول ارتباطها بالجوهر الإسلامي العالمي، وأشارت إلى أنها بريئة عن كل السلبيات التاريخية والاجتماعية. إلا أن هذه الحركات الإسلامية ذاتَ الطابع

السياسي الصرف تعرضت في صدد حركاتها وفعالياتها وفي شعاراتها للعديد من المشاكل والاعتراضات الفقهية والكلامية والسياسية. ثم اتجهت نحو جهات فكرية وحركية مختلفة مع أنها كانت سلفية النزعة. فبعضها مثلا فَضلت العودة إلى العهد الإسلامي الأول الطاهر، بالاهتمام بشكل الملابس والقيافة، وكيفيةِ تناول الطعام، والعلاقات الاجتماعية، أي فَضَّلت الانعزال اجتماعيا وسياسيا في جميع الساحات.. واتجه بعضها بشكل حاد إلى العنف.. وطالب بعضها الآخرُ -انطلاقاً من السياسة- المجتمعَ الذي حوصر بالقيم الغربية وتفسخ بها، بالرجوع إلى الإسلام مرة أخرى، وسعى إلى تغيير هيكل المجتمع وصورة التكنولوجيا الحديثة من جديد. كما عارض الانتهازية السياسية وتفسُّخ السياسيين، والعادات العصرية المتفسخة، وانتشار الفساد، ونسيان القيم والنصوص المقدسة، وتعرُّض المجتمع إلى التأثيرات الأجنبية.

وعندما دعت "الإسلامية السياسية" بالرجوع إلى نمط العيش الإسلامي في عهده الأول (أي الدعوة السلفية)، كانت تؤكد مراراً على الطابع العالمي للإسلام. وبمرور السنين أصبح هذا شعاراً لصيقاً بها، ولكن المشاكل التي مرت بها جعلتها تفترق من حين لآخر عن الهوية الإسلامية العالمية.. ولم تستطع هذه الحركات تمثيل الطابع العالمي للإسلام من الناحية الاجتماعية. بيد أننا عندما نتكلم عن دين مثل الإسلام إنما نتكلم عن نظام عالمي شامل لا يتقيد بزمن أو بعصر معين.

والحق يقال أن الغربيين غير مستعدين لقبول الثقافة الإسلامية الشاملة المتكاملة غير المرتبطة بزمن معين. لأن عقليتهم السياسية والاجتماعية والثقافية متعودة على قبول كل شيء -ومن ضمنه الدين- كحادثة تاريخية.

لذا يصعب عليهم قبول نظام ديني غير مرتبط بالزمن له قابلية استيعاب كل شيء واحتضانه، بدءًا من الحياة السياسية إلى تنظيم المدن معمارياً، إلى أفكار العلماء وأفكار معارضيهم. بل إنهم يَعدون مثل هذه السعة والاستيعاب تهديداً لجميع المكاسب السياسية والثقافية للغرب. ونرى هذا بشكل جزئي عند "ويبر" (Weber) خلال تناوله الأديان بالتحليل.

والسبب الكامن وراء عدم قبول الغرب عالمية الإسلام هو أنه يَعدّ الحضارة الغربية هي الحضارة العالمية الوحيدة، وأنها مصدر جميع مكاسب الحداثة، وأن دولة الحقوق والقانون الحديثةَ التي تفصل بين الساحة الدينية والساحة السياسية بنظامها العلماني والديمقراطي والليبرالي قد وجدت في الغرب على الدوام، وبالتالي فتَقدُّم الغرب في جميع الساحات وتحديه لكل مخالفيه يبيّن أن النموذج السياسي والثقافي الغربي هو الوحيد الذي لا نموذج سواه في العالم.

في مثل هذا الجو ظهرت الحركات السياسية الإسلامية. ومع أنها تقبلت العناصر التقدمية للحضارة الغربية، إلا أنها لم تعترف بأنها الحضارة العالمية الوحيدة، ولم تعترف بأن المبادئ السياسية لهذه الحضارة صالحة لكل الظروف والأحوال، وذكرت أن الحضارة الإسلامية هي الحضارة الوحيدة التي لا تتقيد بالأزمنة والعصور. ولكنها كانت أمام تحدي حضارة أخرى غير حضارتها... ووَجدت هذه الحركاتُ الإسلامية السياسية وجودها وكيانها كجواب لهذا التحدي في الساحة السياسية، وربطت نفسها بالصبغة العالمية للإسلام بسهولة. لأن الإسلام كان يبدو في ظل هذه الفوضى والتخبط السائد في العالم الإسلامي وكأنه القوة الوحيدة والنظام الوحيد الذي يستطيع إعلان النفير العام للنهضة، والأيدولوجيةُ

الوحيدة التي تملك هذه القابلية. لذا قام أصحاب هذه الحركات الإسلامية والسياسية باستعمال هذه القوة في ساحة التنظيم السياسي، كتنظيم سياسي بديل للأنموذج السياسي الغربي.

من شعارات هذه الحركات أن للإسلام جوهرا واحداً، وهو الذي أعلنه وطبقه الرسول ﷺ في عهده، وأنهم يمثلون هذا الجوهر الظاهر في نظامهم السياسي. ومع أنهم دعوا للرجوع إلى الحياة الإسلامية الأولى، إلا أنهم تبنوا جميع القوالب السياسية الحديثة والقوالب الأيدولوجية والثقافية الحديثة. بل حتى أشكالَ ردودَ الفعل الجماهيرية، ولم يروا أي بأس من تبني شعارات ماركسية أو شعارات الداعين للحرية وشعارات بعض الحركات المسلحة. وتصرفوا في هذا المجال كأصحاب أيدولوجيات معاصرة، إلى درجة أن شعاراتهم وحواراتهم ونقاشاتهم الأيدولوجية انحرفت أحياناً، وأصبحت غير متلائمة وغير متماشية مع روح النصوص الإسلامية (أي مع الكتاب والسنة). لهذا السبب تعرضت لجميع المشاكل التي تعرضت لها الأيدولوجيات الحديثة الناشئة في المدن.

أجل، إن الإسلام السياسي أيدولوجية حديثة. والتصور السياسي الذي قدمته لا يرتبط إلا بالسمات والرموز السطحية للأصول الإسلامية. لأن نقطة استناد هذا التصور السياسي هي سيادة المفاهيم الأيدولوجية. ولا شك أننا إن قمنا بمقارنة المفاهيم السياسية لهذه الحركات مع النظم السياسية الحاكمة في العالم الإسلامي، نرى أن برامج وخطط هؤلاء الإسلاميين أقرب إلى النصوص الإسلامية من تلك النظم.

لا بد من الإشارة إلى أن النظم الحاكمة في العالم الإسلامي، وكذلك الإسلاميين لا يمثلان الثقافةَ الإسلامية تمثيلا متكاملا. ومعظم التحاليل

الغربية تتناول الإسلام من زاوية المفاهيم السياسية التي قدمتها هذه الحركات. والنادر من هذه التحاليل تقوم بالتفريق بين المفاهيم السياسية والإسلام.

ومع أن "رُويْ" (Roy) لا يقوم على الدوام بهذا التفريق إلا أنه يهتم به. وسبب هذا التشابك يعود -في رأيه- إلى التأثير الواضح للإسلام -وإن كان هذا رمزياً- على هذه الحركات وعلى النظم الحاكمة في العالم الإسلامي، وإلى الطابع الشامل للتطبيق الإسلامي في عهده الأول. فهو يقول:

"لم يقم الإسلام على أكتاف أي مؤسسة ولا أي صنف من صنوف الرهبان أو العلماء، بل وُلد كجماعة دينية وسياسية ومذهبية ومجتمع، وكان النبي محمد هو الشخص الوحيد الذي يوجه فعاليات الناس ونشاطاتهم وسلوكهم، كمبلّغ وحيد ومفسر للقانون الإلهي، وكان هذا المجتمع مجتمعاً تسود فيه المساواة وتختفي فيه الفوارق تحت حماية شخص واحد موحى إليه، وإن لم يقم بوضع أسس الإدارة لهذا المجتمع. وقد خطط هذا المجتمعَ ونظر إليه ككل، ولم يكن له أي تصنيف حسب الساحات المختلفة. أي حسب الساحة الاجتماعية والفردية والعبادية والسياسية والاقتصادية..الخ. ومع أن شكل هذا الأنموذج الأول من الجماعة لا يمكن تحقيقه فيما بعد، إلا أنه قام بتعيين العلاقات بين الإسلام والسياسة بشكل نهائي. حيث رفض هذا الأنموذجُ الأول الانشقاقَ والانفصال عرقياً كان أم جماهيرياً، وربَطَ وحدته بقائد عبقري. إذ سيتحول هذا الأنموذج لدى الأيدولوجية القومية العربية إلى شكل علماني".[1]

هذا التقويم أو التفسير المقدم من قبل "رُويْ" محاولة لإيضاح شعار

(1) Roy O., Siyasal İslamın İflası, Metis yay., s. 29

الإسلاميين السياسيين حول العودة إلى المجتمع الإسلامي المثالي، بصرف النظر عن مدى حقيقته التاريخية. وحتى لو كان هذا التفسير صحيحاً بشكل جزئي، فإن هدف "روي" من تناوله والهدف من استعماله يستند إلى قاعدة استشراقية. فهو ينظر إلى طراز هذا المجتمع الأول المتماسك المتوحد، الذي يردّ الفرقة والاختلاف والتفتت، ويتبنى الوحدة والمساواة والعدالة، من خلال الإطار السياسي المعاصر. ويرى أن هذا هو السبب في عدم تأسس (مأسسة) الديمقراطية في العالم الإسلامي، لأنه يرى أن نقيض الظلم والديكتاتورية في التصور الإسلامي هو العدل وليس الحرية. وشعار المعارضة ليس الديمقراطية بل القيم الخُلقية. وهذا يفتح الباب على مصراعيه لجميع أنواع استغلال الدعاية الجماهيرية. والحرية لا تُطلب هنا في ساحة السياسة بل في جو العائلة وفي ساحة محارمها. أما القيم المطلوبة عندهم في الساحة السياسية فهي العدالة والوحدة والتوحد. وكأن المعارضة الإسلامية -حسب رأيه- ليست موجهة ضد الديكتاتوريين بل ضد تفسخ الآلية الاجتماعية للعدالة. أما الشعارات المطروحة في الساحة السياسية حول طلب تحقيق الحرية من قبل هذه الحركات، فهي في رأيه ليست من أهدافهم الأصيلة بل نوع من الدعاية الشعبية.

والحقيقة أنه يمكن تطبيق هذا المفهوم على الديمقراطيات الغربية. إذ يحق لنا أن نتساءل: هل صحيح أن الشعارات الغربية السياسية تطلب تحقيق الحريات كما يقول "روي"؟ لأننا إن أتينا إلى الحقوق السياسية للأجانب الذين يعيشون في الغرب، نرى أن المحتوى الديمقراطي يتوجه لا إلى الحريات الأصلية، بل إلى ساحة وحدة الشعب والأمة. أي إن محاولة "روي" وأمثاله من ادعاء: "أن الحرية من مكتسبات الغرب ومن

مبادئه، والديكتاتورية من نتاج الشرق" ليس صحيحاً. ولكن هذا هو ما نصادفه في كل جزء من أجزاء كتابه.

إن كتاب "روي" مثال واضح للخلط بين الإسلام الحق وبين الإسلام السياسي. ومع هذا فهو يحاول -أحياناً- الخلاصَ من أسر الذهنية الغربية. وهو يُعرّف المجتمعات الإسلامية بأنها مجتمعات مدنية لا ترتبط بروابط قوية مع الدولة. ولكن عدم الارتباط هذا واللامبالاة، لا تولد -في رأيه- "الديكتاتورية الشرقية المشهورة".

فقد تكونت ساحةُ حريةٍ في الإسلام منذ القرن الهجري الأول. ولكن لم يتم تطور أي فكر سياسي لساحة الحرية هذه. فاعتباراً من نهاية القرن الهجري الأول حدث انفصال فعلي بين السلطة السياسية (الأمير، السلطان) والسلطة الدينية (الخليفة)، وتجذر هذا الانفصال بشكل مؤسسات. ولكن "روي" يذكر أن هذا الانفصال يختلف عن الانفصال الذي تم في الغرب بين الدين والدولة. فهو يقول بأنه لا يتوقع أن تقوم مثل هذه السلطة الحاكمة بإصدار أي قانون إيجابي. ونظراً لأن الإسلاميين يَعدون هذا الانفصال انحرافاً، فقد اتخذوا الموقف الموحد (أي تَوحد السلطة السياسية مع السلطة الدينية) في العهد الإسلامي الأول قدوة لهم ومثلا أعلى. أما العلماء التقليديون فقد قبلوا هذا الانفصال الذي حدث في نهاية القرن الأول الهجري بين السلطتين السياسية والدينية.

إن نظرة "روي" لأسس المشروعية السياسية في الإسلام ليست سوى تحليل سطحي لما جرى في الواقع التاريخي. ومع أن الهدف المثالي للمشروعية السياسية لهؤلاء الإسلاميين يحتوي مستوى مختلفاً، إلا أن المسلمين طوال عهود التاريخ نظروا إلى الحياة من الناحية الثقافية نظرة

كلية ولا يزالون. وهذه النظرة الكلية تحولت عند الإسلاميين إلى هدف سياسي. ولكن هذا لا يغير من الخريطة الذهنية للمسلم، فالإسلام يتوجه نحو الأمور المادية والأمور المعنوية في الوقت نفسه، أي يتوجه إلى الدنيا وإلى الآخرة. ثم إنه لا يفصل تماماً الساحة السياسية عن الأهداف الأخروية. علماً بأن هذه الساحة تعد ساحة دنيوية صرفة في الغرب.

ثم إن الثقافة الإسلامية لا تَطلب من الساحة السياسية -كما يقول روي- العدالةَ الدنيوية المادية أو العدالة الاقتصادية والسياسية فحسب، إنما تطلب منها أيضاً أن تتجه نحو الأهداف الأخروية والأبدية؛ لأنه ينبغي على المشروعية السياسية أن تجمع بين الأهداف الدنيوية والأخروية. قد تستطيع القوة ورأس المال والثروة والسلطة والدولة المنحصرة في أيدي فئة صغيرة أن تحقق العدالة الاجتماعية، ولكن هذا لا يكون شيئاً أخلاقياً ولا مناسباً للحياة الأخروية. لأن الإسلام يرى أن الثروة إن كانت متداولة بين الأغنياء فقط،[1] أو في يد الدولة، وإن كانت القوة السياسية والثقافية بيد الدولة فقط.. فالإسلام لا يرى هذا أمراً أخلاقياً، أي إن أساس المشروعية ليس دنيوياً فقط، بل يجب أن تتم محاسبته من الناحية الأخلاقية والأخروية أيضاً.

إن العنصر الأساسي للأيدولوجية عند هؤلاء الإسلاميين هو قفزهم من المراحل والحقائق الاجتماعية الملموسة إلى القيم والمثل الإسلامية. وهذه نقطةُ خلافٍ بين العلماء التقليديين والمثقفين الإسلاميين. فالعلماء التقليديون ينتقلون من النصوص الإسلامية إلى المراحل الاجتماعية الملموسة، وهم لا يقومون بإهمال بعض النصوص كما يفعل التقدميون،

(١) يشير المؤلف إلى الآية ﴿كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾(الحشر: ٧)، (المترجم)

أي لا يتصرفون بشكل انتقائي؛ فهم يَعرضون كل حادثة أو مرحلة اجتماعية -وإن كانت حادثة أو مرحلة ثانوية- على النصوص. في مقابل هذا يقوم الإسلاميون في هذه الحركات السياسية في أحيان كثيرة بتحويل بعض النصوص الإسلامية إلى مجرد رموز. وهذا يقلب المعاني الحقيقية للنصوص إلى مجرد رموز متجمدة في الأذهان. ولو بحثنا هذا الأمر بشكل أعمق لتبين لنا أن هذا الأسلوب من التعامل مع النصوص يعني تغييراً في المعرفة الإسلامية التقليدية. ومن جهة أخرى فإن قلب القيم الإسلامية إلى عالم من الرموز، وعالم من الطابع يحوّل الثقافة الإسلامية إلى مقولة نفسية وأداة إشباع.

وهناك سبب آخر وراء استناد هذه الحركات إلى خطط ومشاريع سياسية، وهو تشكيل جواب ضد ادعاء المستشرقين، بأن الإسلام يَحُول دون ظهور سياسة مستقلة، ودون ظهور دولة حديثة.

وسواء تطابقت أم تناقضت مع مفاهيم الغرب السياسية، فقد وَضع هؤلاء الإسلاميون أنموذجاً سياسياً معيناً. وفي هذا الصدد لم يتجهوا إلى الغرب بل إلى الأصول الإسلامية. فنقلوا الطابع العام لأحكام الأصول الإسلامية الاجتماعية والسياسية إلى الساحة السياسية الصرفة، فأنتجوا بذلك المعاييرَ الأساسية لسياستهم. وعلاوة على إشارتهم للأصول الإسلامية فقد نقدوا أسس مشروعية النظم السياسية التي يعيشون في ظلها. وكلما اتَّهم الاستشراقُ المجتمعاتِ الإسلامية بعدم المبالاة بالمراحل السياسية، راح الإسلاميون يضعون النظريات الإسلامية السياسية في بؤرة اهتماماتهم.

أما العلماء التقليديون فكان موقفهم من الوتيرة السياسية أو الإدارة الحاكمة على شكل تعريضات رخوة. فكانوا يوجهون الانتقادات إلى

السلطان أو الخليفة أو رئيس الدولة من ناحية الخلق السياسي السائد والخلق الإنساني. وكان أساس مشروعية الإدارة والحكم مستنداً إلى تأسيس العدالة الاجتماعية، والمحافظةِ على الإسلام وصيانته. ولم تكن الدولة في محتواها هدفاً بل وسيلة وأداة. ومن جراء ذلك كانت كتب القانون تتضمن مواضيعَ تنفيذِ أحكام السلطة. ولا يستحق الحاكمُ الرئيسُ طاعةَ شعبه إلا إذا حافظ على عنصرين بحق؛ وهما: تفعيل آليات تطبيق العدالة الاجتماعية، وإتاحة الفرصة للرعية بالعيش حسب أوامر الدين الإسلامي والمحافظةُ على الإسلام من جهة أخرى.. وهكذا تتحقق مصلحة الشعب والجماهير...

وفي عصرنا هذا ينظر إلى هذه العلاقة من الزاوية السياسية باعتبارها مجرد اهتمام أخلاقي. وأما التدخل والمشاركة في المراحل السياسية وفي اتخاذ القرارات السياسية، فيتطلب مشاركة أكبر وتدخلاً أوسع وعلاقة سياسية أقوى. لذا كانت المشاريع والأهداف السياسية للإسلاميين السياسيين تُعد إسهاماً أكبر في السياسة من العلماء التقليديين.

أجل، لقد ذكر هؤلاء الإسلاميون أن السلطات والنظم الحاكمة في عهودهم فَقدت مشروعيتها من الناحية السياسية ومن الناحية الأخلاقية. فهم كانوا يرون أن السلطات والنظم الحاكمة في العالم الإسلامي ومجتمعاته سقطت سقوطاً مريعاً من الناحية السياسية ومن الناحية الأخلاقية، وأن هذه النظم ليست نتاج الثقافة الإسلامية وثمارها، بل هي ظاهرة للعالم الثالث -الذي لم تكتمل بنيته بعدُ- نتيجة استيراد عشوائي للأنموذج الغربي، حيث يرون في هذا الأنموذج عائلة أو قبيلة أو نخبة سياسية تستولي على جهاز الحكم وتقوم باستغلال المجتمع من جميع

النواحي؛ تتحكم به وتضيّق عليه وتخوفه وتُخضعه بالقوة.

فالإسلاميون السياسيون يرون أن هذه الدول تنقصها الشرعية، وهي دول زائفة بقيت في حكر جماعة معينة. لذلك اتجهوا نحو هدفِ دولة إسلامية لها أساس مشروع.

ولا بد من التنويه بأن أصحاب هذه المشاريع الإسلامية قاموا باستعمال أدوات الأنموذج الغربي أو تعاطوا معه؛ فكما أن الغرب -بجوانبه الإيجابية والسلبية- موجود في الأشكال السياسية في العالم الإسلامي، كذلك فهو موجود في النماذج التي أنتجتها هذه الحركات الإسلامية السياسية. فإن ألقينا نظرة فاحصة فسنجد أوجه القرابة الفكرية بين هذه النماذج. فهناك قرابة في موضوع أدوات الكفاح وقيم الاستهلاك والعقلانية السياسية. ومع هذا فأصحاب هذه الحركات يرون أن المستعمِرين الغربيين هم السبب في التلوث السياسي الموجود في العالم الإسلامي.

يعبر "و.روي" (Roy) عن هذه الحقيقة عندما يقول: "هناك جذور تاريخية للدولة في الشرق الأوسط. والغرب موجود في الأشكال السياسية في العالم الإسلامي. وقد بدأت هناك مرحلة إنشاء الدول قبل حركة الاستعمار (في المغرب ومصر وإيران بل حتى في أفغانستان). وفي القرن التاسع عشر كانت البلدان الثلاثة الأخيرة والإمبراطورية العثمانية تُحكم من قبل نخبة متحكمة مستعينة بالجيش. وبدأت بنوع من التغيير من قمة الهرم إلى القاعدة مستعينةً ببعض مؤسسات الدولة كالمدارس والجامعات. وهناك حقيقة أخرى وهي أن أوروبا في تلك الآونة بذلت كل ما في وسعها لقص أجنحة هذه الدول التي كانت جذورها قد امتدت دون نظام معين؛ فالحركات العسكرية (عام ١٨٥٠ في مصر، وعام

١٩٠٧ في إيران، وعام ١٩٥٣ ضد مصدّق في إيران..الخ) وكذلك رسمُ الحدود بشكل مزاجي (مثلا في معاهدة موندروس عام ١٩١٨) كان يعوق بشكل دائم إنشاءَ دول مستقرة. ولم تعقب حربَ الخليج عام ١٩٩٠ أيٌّ محاولات لتنظيم الصورة السياسية. وقد حافظ اللاعبون على هذه النظم بقيام الأدوار نفسها حسب علاقاتهم المختلفة للقوى الإستراتيجية.

والخلاصة أن هدف الساسة الغربيين بدءًا من "دزرائيلي" (Disraeli) إلى "كلمنصو"، (Clemenceau) ومن "كيسنجر"(Kissinger)"، إلى "بوش" (Bush) لم يتوجه أبداً نحو إرساء نظام سياسي حديث في الشرق الأوسط. ومع هذا فإن الدول القومية موجودة في الشرق الأوسط سواء أكانت مشروعة أو غير مشروعة. وأصبحت هذه الدول مفتاح جميع أنواع المساومات بعد كل أزمة. وصمدت أمام جميع الدعوات القومية والإسلامية. وقَلَبَ القوميون العرب مفهوم "الأمة" إلى مفهوم علماني. ولا تعترف هذه الحركات نظرياً بالدول المرسومة الحدود. فـ"مصر" (الاسم الرسمي لها هو "الجمهورية العربية المتحدة) وسوريا والعراق ترغب أن تكون جزءاً من الأمة العربية التي تهدف إلى إنشاءها. ومع هذا فقد فشلت جميع مشاريع الوحدة، ورجعت الحماسة العربية في كل محاولة إلى الدولة (القومية) القائمة سابقاً. لم تظهر أراضي البلد الذي تحمل سمات الدولة المعاصرة ضمن إطار "العروبة" أو "المخيلة الإسلامية"، بل ظهرت حسب توازن القوى العالمية. إن هوية الكويت معلومة. فقد كانت هويتها ضعيفة قبل الحرب، إلا أنها أصبحت واقعية بعد الحرب، لا سيما بعد أن أيقنت أن وجودها -تحت مظلة الحماية الأمريكية- سيستمر إلى الأبد".[1]

(1) Roy O., Siyasal İslamın İflası, Metis yay., s.95

د- نظرة اجتماعية إلى "الإسلامية" كأيدولوجية حديثة

إن ظهور "الإسلامية" في المدن كأيدولوجية حديثة ومعاصرة، ثم مواكبتها موكب التغير الثقافي في المدن سهّل تناولها من الزاوية الاجتماعية. وإن علاقة المدينة بالبيئة المحيطة بها، كأفراد وقوة واقتصاد وسياسة وثقافة خَلقت علاقة معقدة جداً. فالصناعة جلبت مفردات الثقافة الريفية إلى مركز المدينة في أمكنة شتى، ثم أثرت على الحياة والتقاليد والثقافة الريفية إلى درجة كبيرة، بحيث إن جميع الحركات الأيدولوجية التي ظهرت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر كانت وليدة ظاهرة النزوح إلى المدن. فمن ثم وُلد علم الاجتماع الحديث، لتحليل الأزمات والمشاكل والتحولات التي نشأت من هذه الظاهرة.

وقد قام ملايين البشر بالنزوح من الأرياف الشعبية والثقافات التقليدية إلى المدن والربوض في ضواحيها، وتعرّضوا للتأثير المدني بشكل واضح، حيث كانت الضواحي هي الأماكن التي يظهر فيها مزيج غريب من العادات الريفية والعادات الحضرية. ولكن هذا المزيج لا يكون ناجحاً في معظم الأحوال، لأن الكتلة الأساسية التي تحمل الثقافة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمدينة وتُشكلها لا تسمح بهذا. لذلك يشعر هؤلاء النازحون بانعزال وتهميش اقتصادي وسياسي، ثم يتحول هذا الشعور مع مرور الأيام إلى انفجار أيدولوجي. وعادة ما تستند الأيدولوجيات المتطرفة إلى هذه الكتلة المبعدة عن تقاليدها وعاداتها، والتي تحس بالحنين للرجوع إلى هذه التقاليد. ولكنها لا تستطيع تحقيق هذا تماماً، لأنها تكون قد اكتسبت عادات جديدة تَحول دون ذلك.

ومع أن ظاهرة النزوح هذه لا تؤدي إلى النتائج نفسها في جميع

أنحاء العالم، إلا أن التزايد السكاني وتنقّله أدى إلى ازدحام المدن، وإلى مشاكل كثيرة ومصاعب كبيرة؛ في تقديم الخدمات، ومجالات العمل، وفي تضييق البنية التحتية وتخطيط المدن. وهذه الصعوبات والمشاكل الاجتماعية والاقتصادية تدفع العديد إلى البحث عن أيدولوجيات مختلفة؛ فيتحول معظم الجماهير إلى عمال، وتبدأ شرعية النظام السياسي بالضعف والاضمحلال تدريجياً. وعادة ما يقوم المحللون الغربيون -كما قلنا سابقاً- بتقديم نظريات الأزمات هذه، في تحليل الأزمات السياسية والاجتماعية والثقافية.

ومع أن القواعد الاجتماعية والتاريخية للعالم الإسلامي مختلفة عما هو موجود في المجتمعات الغربية. إلا أن الدولة الحديثة عانت أيضاً من مشاكل اجتماعية وثقافية؛ كالتزايد المفرط في عدد السكان، وعيش الطبقة المتوسطة في فاقة، وبطالةِ أصحاب الشهادات، وعدم انسجام النازحين إلى المدن مع حياة المدينة، وعدم انسجام الجماهير مع النظم الحاكمة..الخ. لقد حصلت هذه الأزمات في جميع الدول القومية والعلمانية والقومية والماركسية. وظهرت الحركات السياسية الإسلامية وسط هذه الأزمات. وقد ظهرت أزمةُ شرعيةٍ في الدول القومية الحديثة نتيجة عدم التحامها مع الجماهير، فتوجهت الجماهير نحو أيدولوجيات مختلفة.

لقد كُتب الكثير حول الأسس السياسية والاجتماعية للحركات السياسية الإسلامية. ومن الطبيعي أن هذه الحركات لم تَعرِض شكلاً واحداً في جميع الدول الإسلامية. وعادةً ما يتناسى المحللون الغربيون هذه الفروق ويهملونها. فقد حللوا جميعها في إطار نظريات الأزمات. إن هذه الحركات ظهرت بعد ظهور الأزمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية

في البلدان الإسلامية. فعدت أن هذه الحركات تقدم البديل لأزمة الشرعية في الدول القومية الحديثة وكجواب لها. لذا فإن التحليل الغربي لهذه الحركات وقيامه بإرجاع أسباب ظهورها إلى نظريات الأزمات صحيح نوعاً ما. إلا أننا يجب ألا نغفل أن الإسلام السياسي أو الإسلامية التي ظهرت في مصر وفي إيران وفي الهند وفي تركيا، قدمت بدائل مختلفة وأشكالاً سياسية مختلفة. وهي وإن اشتركت في الأصول الإسلامية إلا أنها اختلفت في تنظيماتها حسب تجاربها وأسسها الثقافية المحلية. والقاسم المشترك بينها هو إيمانها بالإسلام كدين وكنظام أيدولوجي وسياسي. لأن أصحابها لم يتخرجوا من المدارس الدينية التقليدية التي تُخرج العلماء التقليديين، بل من المدارس والجامعات الحديثة. وتأثروا هناك بالحركات والتيارات الفكرية والسياسية، فقاموا بتقديم الإسلام كأيدولوجية بديلة في هذا الصراع الفكري والأيدولوجي القائم.

وأصحاب هذه الحركات الإسلامية السياسية يرون أن المجتمعات الإسلامية والنظم السياسية فيها قد تفسخت نتيجة غزو المفاهيم والقيم الغربية لها، فعلى هذه المجتمعات وعلى نظمها السياسية الرجوع إلى الإسلام. وعند تناولهم المفهوم السياسي الإسلامي، قاموا بإنشاء نظام في محتوى قريب من المحتوى الاجتماعي الغربي، ونظروا إلى الإسلام من زاوية المدينة وما تنتجه من المشاكل، ومن زاوية المشاكل السياسية المعاصرة. ورأوا أن المفهوم الإسلامي في الريف أو المفهوم الإسلامي التقليدي غافل عن مفاهيم العصر الحديث. كانوا يرغبون قبل كل شيء في إنشاء مجتمع يملك حساسية واهتماماً سياسياً. ولما كانت المدينة مركزاً للسياسة والاقتصاد ولطراز الحياة الحديثة فقد نظروا إلى الإسلام من

هذه الزاوية العقلانية للمدن. كان هناك صراع سياسي واقتصادي وفكري وأيدولوجي في المدن. فقرأ أصحاب هذه الحركات الإسلامَ من جديد على ضوء هذه المشاكل والصراعات، وقدموا أنموذجاً إسلامياً للسياسة والاقتصاد حسب اجتهادهم.

فالإسلام في نظرهم نظام سياسي وأيدولوجي أكثر من كونه منظومة قيم قلبية وروحية وأخروية. كان على الإسلام -في نظرهم- أن يقول شيئاً في حق جميع القيم التي أتت بها المدن الكبيرة المعاصرة، كقيم الاستهلاك والنوادي والمقاهي والسينما والموسيقى..الخ. ولم يكن هذا هو الإسلام التقليدي الذي أَلِفَتْه الجماهير الإسلامية. كان هؤلاء يرغبون أن يقوم الإسلام بالتأثير في جميع الساحات سواء أكانت فردية أم جماعية، علمية كانت أم اجتماعية؛ كانوا يريدون منه مقاومة الاستعمار في فلسطين ولبنان والجزائر وتونس، وأن يقوم إضافة إلى هذا بحل المشاكل الاقتصادية في مصر والهند. وأن يحل مشاكل الحداثة في تركيا وإيران، وأن يكون له رأي في جميع الأفكار والمبادئ، كالماركسية والليبرالية والقومية..الخ. كما رأوا أن الإسلام أيدولوجية تستطيع تحريك الجماهير الواسعة وتعبئتها.

إن تم النظر إلى هذه الحركات من زاوية الإسلام التقليدي، نجد وجود خلاف بينها، ومع أنها لم تنفصل عن الأشكال الاجتماعية والتراتيب القيمية التقليدية لكنها تعرضت لتحولات كبيرة.. ولم يحدث هذه التحولات في هذه الحركات السياسية الإسلامية فقط، بل في جميع العلاقات الإنسانية وفي النظم السياسية والاجتماعية وفي جميع المشاكل التي أفرزتها المدن، كطبيعة الاستهلاك وعلاقاته. فقد تحولت السياسة

والدولة والقوانين والعلم، وأصبحت أجنبية وغريبة عن هويتها السابقة.

هذه الحركات مع أنها أشارت إلى العديد من المفاهيم العائدة للدولة، إلا أنها لم تنتج أيدولوجية معينة للدولة. فكما قال المفكر التركي "علي بولاج": "إن ذهنية المسلم من ناحية علم الكلام لا ترى في الدولة هدفاً. لذا فهي لا تجعلها شيئاً مقدساً، بل هي في نظرها واسطة وأداة. لذا فإن نظرة "هيجل" إلى الدولة باعتبارها هدف التاريخ وتحقيقاً للإرادة الإلهية نظرة بعيدة عن ذهن المسلم".[1] من ثم فإن أقصى ما تطمح إليه هذه الحركات هو تحولها إلى أيدولوجية جماهيرية.. أيدولوجية معاصرة تعبئ المسلمين وتُشْركهم في جو الديمقراطية. علماً بأن عوامل التغيير الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية كانت في يد المدينة المعاصرة التي تبنت القيم الغربية.

فالأيدولوجيات الحديثة سعت إلى النفوذ إلى جميع الساحات التي كانت الأديان الكبرى تشغلها. وهكذا واجهت المجتمعات الإسلامية تغيرات جذرية. حتى يمكنُ أن يقال: إن البنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي اكتسبتها هذه المجتمعات طوال عصور عديدة بدأت تتفتت في القرن التاسع عشر تحت تأثير الاستعمار الأوروبي وحركة التقليد الغربي (أي حركة الاستغراب)، وراح الإسلام يتحول في ذهن المثقفين من دين إلى مجرد نظرة دنيوية، حيث تأثر المثقف المسلم في تلك الآونة بالحركات القومية ومال إليها، وبدأ يَنظر إلى الإسلام في قالب قومي أو وطني، وأصبح يتفحص مدى انطباق الإسلام واستجابته لضرورات الحياة الاجتماعية والسياسية، بنظرة عقلانية. حيث كانت

---

(1) İslamcılık, c. 6., İletişim Yay. 2004.

المشروعية الدينية منذ القدم تعبّر عن نفسها باستنادها إلى الوحي الإلهي وضمن حب روحي.(1)

أراد معظم أصحاب هذه الحركات الإسلامية السياسية تحويل الإسلام إلى أيدولوجية قائمة على ردود الفعل. وعند قيامهم بهذا رفضوا الاستناد إلى التقاليد التي تشكلت خلال ١٤ قرناً، لأنهم اعتقدوا أن الإسلام التقليدي اكتسب هوية القرون الوسطى الجامدة وبنيتَها، وأن من الصعب على هذه البنية حل المشاكل التي أتى بها القرن التاسع عشر حلاً سليماً ومنظماً. كانت "الإسلامية" تؤكد على الأصول الإسلامية (الكتاب والسنة) وعلى العهد الأول للإسلام، فادعت أن الإسلام لم يضع إلا قواعد عامة. وكان هذا ادعاءً جديداً في تاريخ الفكر الإسلامي، لأن الإسلام جاء في مواضيع كثيرة وقدم تفاصيل عديدة. فلهذا لم يتجه أصحابها إلى القيم الفقهية التي نُفّذت منذ عصور عديدة، بل إلى الأصول الإسلامية (الكتاب والسنة) التي اعتقدوا بأنها اكتفت بوضع أسس عامة. وتم تفسير هذه الأصول من جديد، حيث جعلوها تُقدِّم العقل الإنساني وجهوده على كل شيء. وأرادوا بذلك تبديل المفاهيم؛ كالتوكل والطاعة والرضا بالقدر... التي حبّذها الإسلام التقليدي، إلى تمجيد العقل الإنساني وإلى إبراز النصوص التي تدعو إلى إجراء العمليات. وبينما كان الإسلام التقليدي يفسر الحوادث والوقائع حول محور الألوهية، فسرت "الإسلاميةُ" هذه الحوادثَ في محور الإنسان. وكان هذا انحرافاً في المحور ورداً للثقافة الإسلامية التقليدية التي تراكمت على مر العصور، أو على الأقل إهمالاً لها.

والخلاصة، أن بعض هذه الحركات السياسية الإسلامية -لكونها

---

(1) Mümtaz’er Türköne, İslamcılığın Doğuşu, s. 27-28.

نشأت في مجتمعات حديثة- قطعت علاقاتها مع فكر العلماء التقليديين ومع جو مجتمعاتهم، وقامت بقراءة سياسية واجتماعية جديدة للقرآن الكريم للبرهنة تجاه الغرب بأن الإسلام قادر على إنتاج قوالب حديثة.

وقد أدت محاولاتُ تجديدِ الإسلام سياسياً إلى ظهور قيم جديدة، مثل قابلية الإسلام للتطور والحداثة. ومع ذلك فلم يفقد المسلمون تمسكهم بمصادر ثقافتهم، مع أنهم تعرضوا لرياح التغيير الغربي.

ذكرنا أن الإسلام السياسي انفصل عن الفكر الإسلامي التقليدي بشكل كبير. ولكن على الرغم من هذا التحول فلم ينفصل عنه تماماً. ويمكن القول بأن الجانب المتميز عند أصحاب هذه الحركات السياسية هو رغبتهم في عرض الإسلام كأيدولوجية وليس كدين.

هـــ- ظهور الإسلام السياسي وأشكاله المختلفة

عندما ندقق الأسباب التي أدت إلى ظهور الإسلام السياسي، نرى أن فكر التنوير في القرن الثامن عشر، قدم العقل الإنساني وأعطاه المنزلة الأولى. فأصبح هذا العقل يعطي تفسيراً شكلياً لكل شيء. وسادت القناعة بأن العقل والعلم سيكشفان كل مجهول في هذا الكون، وسيحل العلم محل الدين في المجتمعات. وحسب هذه النظرة فإن الدين ولد بسبب المجاهيل التي كان الإنسان يخشى منها، وأنه ولد في عصر ما قبل العلم. وكلما نجح العلم بالكشف عن هذه المجاهيل ابتعدت الإنسانية عن الدين، ولم تعد تحس بالحاجة إليه. هكذا كانت نظرة الفلسفة الوضعية (Pozitivisim). ثم قامت الثورة الصناعية بتأكيد دور العقل، كما أثرت على جميع العلاقات الاجتماعية والسياسية. ووصل هذا التأثير إلى ساحة الدين والعقيدة أيضاً. ثم قامت أوروبا بحركة استعمارية لدول العالم

الثالث مستعينةً بتقدمها التكنولوجي... وقد أدت مواجهة العالم الإسلامي للثقافة الغربية إلى إحداث تأثيرات عميقة وواسعة وطويلة المدى. وأظهرت هذه المواجهة مدى التفوق الأوروبي. فبدأ العالم الإسلامي يبحث عن الخلفيات الفكرية والسياسية لهذا التفوق.

لقد كانت هناك -دون شك- خلفية فلسفية واسعة وشاملة وراء التفوق الغربي. فكان من الطبيعي أن يواجه من أراد اقتباس العلم الغربي هذه الفلسفة. كانت هذه الفلسفة -بشكل عام- تستند إلى المادية (Materialism)، والوضعية (Pozitivisim)، والعقلانية (Rationalism). وكانت هذه المواجهة تعني تغييراً أساسياً في النظم الثقافية، مثل استعمال التكنولوجيا والمطبعة والتجهيزات العسكرية واللباس وأساليب السياسة وطرز تشكيل الجماعات الدينية والاجتماعية.

انقسم موقف المسلمين تجاه الغرب بعد الانتصار الساحق الذي حققه الغرب في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، في جميع المجالات الفكرية والسياسية والتكنولوجية، إلى فريقين: فريق: يرى الاكتفاء بأخذ العناصر التكنولوجية والعلمية التي كانت وراء هذا التفوق الغربي مع التمسك بالإسلام.. وفريق: يرى أخذ الحضارة الغربية ككل متكامل وبجميع عناصرها. كان هذا هو الجو الفكري النشط في العالم الإسلامي، ولا سيما في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر. ومنذ ذلك القرن نرى أن الفكر الإسلامي يحاول الإجابة على المشاكل وعلى التجديدات التي طرحها الغرب، ويحاول التكيف مع هذه التطورات. وجلبت التطوراتُ الأولى معها محاولات التجديد. كما أظهر المجتمعُ المسلم العثماني ردود فعل ضد التدخل الأوروبي في شؤونه. فقد جابهت "التنظيماتُ"

وفرمانات الإصلاح ردود فعل لكونها ذات طراز أوروبي. وعندما جلب شعارُ "المساواة"، المساواةَ بين المسلم وغير المسلم خشي المجتمع العثماني أن ينقلب هذا ضد مصالح المسلمين.

إن التهديد الأول كان قد تَوجه إلى العالم الإسلامي بدخول الفلسفة اليونانية التي أدت إلى تشوش فكري فيه، إلا أنه بواسطة الاستقرار السياسي تيسر التخلص من هذا التشوش في مدة قصيرة. ثم جاء التهديد الثاني في أوائل القرن الثالث عشر بالغزو المغولي. وأدى هذا إلى هدم طابع وحدة العالم الإسلامي، وإلى هدم بغداد وتخريبها، حيث كانت حاضرةَ العالم الإسلامي آنذاك. ولكن العالم الإسلامي استطاع على الرغم من هذا التخريب الواسع حل خلافاته الفكرية، ووسَّع مؤسساته واستمر في إنشاء حضارته، متغلباً على آثار هذا التخريب. ولم يدم التخريب المغولي طويلاً، بل ذاب في الحضارة الإسلامية وفي ثقافتها. وربما أدى هذا التخريب فيما بعد إلى استقرار سياسي طويل المدى في العالم الإسلامي.[1]

ولكن عندما جاء القرن التاسع عشر لم يكن الوضع هكذا، لأن الحضارة الأوروبية كانت قد سجلت انتصاراً كاسحاً من الناحية الفكرية والسياسية، ومن الناحية العسكرية والتكنولوجية. وكان العالم الإسلامي في مواجهةِ تَحَدٍّ لم يسبق له مثيل طوال تاريخه. وكان هذا التفوق الفكري والتكنولوجي الغربي يستند إلى الفلسفة الوضعية التي طَردت الدين وأبعدته عن الحياة. وبدأ الغرب -بما يملك من قوة وثقة- بالاتجاه لاحتلال دول العالم الثالث واستعمارها، مذيباً جميع ثقافات العالم وأديانه في بوتقة القيم الوضعية، ومنظماً الحركات الفكرية التي تربط العالم بقيم الغرب. وتأتي حركة الاستشراق على رأس هذه الحركات. ولم

(1) Mümtaz’er Türköne, İslamcılığın Doğuşu,

يجابه المستعمِرون الغربيون في أي مكان في العالم الثالث مقاومة كالتي أبداها العالم الإسلامي ضد هذه المحاولات. وقد حطم المستعمِرون كل مقاومة ضد آمالهم الاستعمارية، ولكي يحطموا المقاومة في عالم الإسلام أيضاً فقد توجهوا إلى نظم فكره وعقيدته وتقاليده. وبدؤوا بوضع الإسلام على المشرحة ودراسته -بدءًا من تاريخ الإسلام إلى الفقه وعلم الحديث والتفسير..الخ- دراسة متأنية وعلى المدى البعيد.

وأدت حركة احتلال العالم الإسلامي خطوة خطوة إلى تقاطر ممثلي الدول الإسلامية إلى العاصمة العثمانية، طالبين العون منها ضد هذه الفعاليات الاستعمارية. مما أدى إلى ظهور فكرة الاتحاد الإسلامي في إسطنبول. ولكنها لم تكن كافية لظهورها (أي ظهور فكرة الاتحاد الإسلامي) كأيدولوجية جماهيرية. كانت هناك حاجة إلى ظهور طبقة مثقفة وصحافة جديدة. وفعلاً انتشرت هذه الفكرة بواسطة هذه الطبقة وهذه الصحافة. وبدأت الجماهير تقرأ بفضول كبير عن بلدان ودول إسلامية لم تكن قد سَمعت بها من قبل.[1] في هذا التاريخ بدأ فكر "اتحاد الإسلام والمسلمين" بالانتشار من مركزه في إسطنبول إلى المدن الأخرى. والجوُّ الذي صدرت فيه فرمانات التنظيمات والإصلاحات، أدى إلى تمسك الجماهير وطبقة المثقفين بالإسلام بقوة أكثر، وبفهم أعمق، لأن تأثير الفرمانات على المسلمين العثمانيين كان عميقاً، حيث وجّه ضربة كبيرة إلى حقوقهم الشرعية التي كانوا يتمتعون بها منذ عدة قرون، والتي جعلتهم ملتحمين مع الدولة. لقد كانوا هم العناصر الرئيسة الذين أخلصوا للدولة وسفكوا دماءهم في سبيل الحفاظ على كيانها. كما كانت هذه الفرمانات تعطي بعض الامتيازات للرعايا غير المسلمين،

(1) Mümtaz’er Türköne,İslamcılığın Doğuşu, s. 50 vd.

وذلك نتيجة ضغوط قامت بها الدولة الغربية الاستعمارية.

ونتيجة للهجمة الاستعمارية على العالم الإسلامي ومحاولةِ تمزيقه، تَمسك مثقفو عهد التنظيمات بالإسلام، وبدؤوا بقراءته من جديد للإجابة على المشاكل الجديدة المثارة. وكانوا يرون أن هذا الأسلوب الجديد في قراءة الإسلام سيؤمّن وحدة العالم الإسلامي من جهة، ويساعد على بعث جديد لعناصر الحضارة الإسلامية في مواجهة تفوق الحضارة الغربية من جهة أخرى.[1]

هذه هي باختصارٍ الأسبابُ الاجتماعية التي حولت الإسلام في أذهان المثقفين المسلمين في عهد التنظيمات من دين إلى أيدولوجية جماهيرية. بينما كان مفهوم الإسلام في المجتمع ينحصر في مجتمع منغلق على نفسه وفي علاقات اجتماعية منغلقة، وفي عالم ضيق يحبس الإنسان مع محيطه ومع عالمه الآخر. بينما كان فكر "الاتحاد الإسلامي" لمثقفي عهد التنظيمات والأخبارُ المتعلقة بالعالم الإسلامي التي كانوا يجمعونها وينشرونها يخدم نظرة اجتماعية وثقافية أوسع للفكر الإسلامي. وبمبادراتهم هذه حاولوا إيجاد قوالب أيدولوجية يستطيعون بها تأمين الوحدة السياسية والثقافية للمسلمين. فمن جهة، سعوا إلى العثور أو إلى تكوين أساس اجتماعي للمطالب الديمقراطية، ومن جهة أخرى إلى تأمين استمرار الدولة العثمانية والحيلولة دون سقوطها بوضع مفهوم جديد للـ"ملة" أو لـ"الأمة"، مستند إلى الشعور القومي والوطني، على أن تكون هويته هوية "الدين الإسلامي المبين"، أي سيقوم الإسلام بمدّهم أيدولوجياً، وبالتالي حاولوا إلباس الإسلام لباس القومية ضمن القوالب التي استوردوها للإسلام من الغرب.

---

(1) Mümtaz'er Türköne, İslamcılığın Doğuşu, s. 50 vd.

توجد هنا ناحية مهمة كثيراً ما يهملها المحللون الغربيون ويتغاضون عنها، وهي إهمالهم لدور مثقفي عهد التنظيمات في تطوير الحركة السياسية الإسلامية، والحال أن هذه الحركة كانت موجودة في أذهان هؤلاء المثقفين بشكل ثقافي وأيدولوجي قبل جمال الدين الأفغاني. ونحب أن ننوه إلى أن فهم الإسلام السياسي لدى المثقف العثماني يختلف عن فهم العربي والهندي بشكل بارز؛ ففي المنطقة العربية والهندية تأسست الحركات الإسلامية على أساس فكرة "الجهاد"، والتعبئة ضد الاستعمار كرد فعل للاستعمار الغربي الدولي، بينما كانت هذه الحركة عند المثقفين العثمانيين متوجهة إلى استيعاب الحركة التقدمية في أوروبا وإلى القيم العصرية، وتفسير الإسلام ضمن هذا الإطار. وهذا كان يعني تفسير المعطيات العصرية في انسجام مع الأصول الإسلامية، بينما كانت الحركات الإسلامية الأخرى تردّ جميع القيم العصرية وتدعو للرجوع إلى العهد الإسلامي الأول، والتي وجدت رموزها في الحركة السلفية وفي قيمها، وذلك كرد فعل ضد الغرب وقيمه.

الحركة السياسية الإسلامية التي أنتجها المثقفون العثمانيون لم تكن ككل حركة رد فعل، ولم تكن تشترط الانفصال عن المعاصرة تماماً. ولعل السبب في هذا يعود إلى أن مركز الدولة العثمانية (أي تركيا الحالية)، كان البلد الوحيد في العالم الإسلامي الذي لم يتعرض للاحتلال. أي إن المثقف العثماني كان يتقبل تفوق الغربي في ساحة العلم والتكنولوجيا، ولكنه لم يكن من الناحية النفسية يتعامل مع الغربي ولا ينظر إليه كمحتل لبلده.. ولكن الذين وضعوا ردود الفعل في مركز هذه الحركات السياسية الإسلامية فهُمُ الإسلاميون المتأخرون كـ"المودودي" و"سيد قطب"

والمثقفون من بعدهما. أما حركة "الأفغاني" و"محمد عبده" -مع أنها حركة سلفية- فلم تكن تدعو إلى الانفصال التام عن الغرب، بل إلى إنشاء التقاليد الإسلامية ضمن منظومة القيم المعاصرة من جديد.

أجل، كانت هذه الحركات حركات نهضة وإصلاح، ولكن طُرُقها ومسارها كانت تختلف في أولوياتها عن حركات النهضة الغربية التي كانت ترى إقصاء الدين تماماً والتوجه إلى الوضعية. فهذه الحركات الإسلامية كانت تتوجه إلى الدين، وكانت ترى أن سبب الانحطاط في العالم الإسلامي يعود إلى النظم الديكتاتورية وإلى عدم فهم الدين. ثم إن التقدم الغربي كان محصوراً في عالم المادة والتكنولوجيا، أما نظم عالم الروح والمعنويات والأخلاق فيه فكانت متدهورة جداً. بينما كان التقدم الإسلامي يرى وجوب التقدم في كلا العالمين، عالم المادة وعالم الروح. ولهذا السبب كان من الضروري قراءة التقاليد الإسلامية (سواء في الساحة الاجتماعية أو المادية) في ظل إطار عقلي معاصر جديد. واستندت هذه الفعاليات العقلية إلى أساس عدم وجود أي صراع أو تناقض بين الإسلام والعلم، وبين القيم الديمقراطية الغربية والإسلام. وامتدت النقاشات إلى الساحات الإدارية والسياسية، حتى بدأوا بنقاش الأسس النظرية للخلافة العثمانية. وهكذا بدأ ظهور مخطط يهدف تحقيق أيدولوجية وحدة إسلامية مستقلة وعقلانية.

ويجب ألا يغرب عن البال بأن هذه النقاشات التي كانت الحركات الإسلامية السياسية تجريها إنما كانت تجري في ظل وجود سياسة استعمارية غربية للعالم الإسلامي، لأنها (أي الحركات الإسلامية السياسية) كانت تفكر في الهوية الإسلامية وعزتها المتجهة نحو الزوال،

وكانت ترى أن الهوية السياسية التقليدية التي تكونت خلال عصور عديدة لم تعد تصلح للإجابة على المشاكل العصرية.

تقوم الحركات السياسية الإسلامية الحالية بالتوكيد على الهوية وعلى الثقافة الإسلامية الذاتية وغير المنحازة. ولكن عندما تأتي إلى الأسس النظرية التي ستكوّن جسم الدولة القادمة، نجد اختلافاً كبيراً بين النماذج التي يقدمونها للدولة. ولكن من المهم التوكيد على أن أي نموذج من هذه ليس أنموذج الدولة الدينية الصرفة المتجانسة التي تقوم بإزالة جميع الفروق الثقافية والاجتماعية، كما يدّعي المحللون الغربيون بإصرار.

ومع أن هذه الحركات التي يصمها الغربيون بـ"الأصولية" وبـ"الغلو الديني" لم تجد لها مناصرين على مقياس كبير في العالم الإسلامي وبقيت هامشية، إلا أن الغرب يحاول المبالغة في قوتها ودرجة نجاحها وانتشارها.

بعد مواجهة الغرب ظهر هناك اتجاهان في العالم الإسلامي؛ اتجاه يدعي أن مفاهيم الديمقراطية المعاصرة ومفاهيمها وبنيتها تتلائم مع التقاليد الإسلامية، بشرط أن تخلع اللباس الغربي المسيحي.. أما الاتجاه الثاني، فهو الاتجاه الذي يرى أن التقاليد الإسلامية (في تركيا والبلدان العربية والهند وإيران..الخ) لا تتلائم ولا تتعايش مع الديمقراطية الليبرالية الغربية. ولا شك في وجود نظرات أخرى تتوسط هذين الاتجاهين. ولكن النقطة التي وصل إليها العالم الإسلامي اليوم، هي ضم الديمقراطية مع التقاليد الإسلامية، مع التوكيد على سن القوانين التجارية والجزائية والمدنية حسب الشريعة الإسلامية. ولا يعني هذا طرد الديمقراطية وإنهاء الصلة بها، بل ديمقراطية متلائمة مع روح الشرع الإسلامي.

ليس "الإسلامية" -كما ادعت التحليلات السطحية- واسطة سياسية في يد الجماهير الفقيرة؛ إذ يجب ألا ننسى أن قسماً كبيراً من الجماهير يسعى بالاستعانة بالإسلامية إلى التخلص من السياسيين الملوَّثين، الذين فقدوا شرعيتهم وأهليتهم في ممارسة السياسة، وإلى التحول إلى إقامة النظام السياسي على أساس مشروع.

وعلى أية حال فإن جميع أشكال الحركات السياسية الإسلامية عبارة عن أيدولوجية، وتنحصر محاولاتها -وإن كانت بنسب مختلفة- في الساحة السياسية. لذا فهي لا تمثل -بأي شكل من الأشكال- الإسلامَ كدين. وهناك في العالم الإسلامي من يعدّ تحويل الدين إلى أداة أيدولوجية نوعا من الانحراف. كانت ظاهرة "الجماعة" أحدى هذه المفاهيم، وكانت هناك مفاهيم أخرى.

و- الأصولية في العالم الإسلامي

نرجو ألا يُفهم من هذا العنوان أننا سنتناول الحركات الدينية الحديثة التي ظهرت في العالم الإسلامي، لأنه خارج موضوع هذا الكتاب. ولكن العديد من الباحثين والمختصين بالشرق الأوسط، أعني المستشرقين والذين يقومون بتحليلات سياسية حول ما يحدث في العالم الإسلامي اعتادوا على تناول الثقافة الإسلامية والتقاليد الإسلامية من قالب نظريات الأزمات البيوية. لذلك قدموا هذه الحركات أو الجماعات وكأنها حركات انفصالية عن البنية السياسية والاجتماعية والمادية والمعنوية القائمة في البلدان الإسلامية. كما قدموها وكأنها ردود فعل ضد الحداثة، وأنها تسعى إلى الرجوع إلى قوالب المجتمعات التقليدية التي كانت موجودة قبل الحداثة. وزعموا أن الحركات الدينية الراديكالية

تتبنى مبادئ أصولية تهدف للرجوع إلى الحياة الإسلامية القديمة.

ويرون أن الأيدولوجية الأصولية تستند إلى تفسير انتقائي لمراحل التاريخ الإسلامي. وتتحدد مُثُلها حسب المرحلة التاريخية الإسلامية التي يختارونها قدوة لهم. أي إن النشاطات الأصولية متوجهة لإحياء الماضي في سبيل تشكيل المستقبل، في جو التوتر التأزم الحالي. وتشمل المحاولة الأصولية الصراع بين القيم المحلية والثقافة الغربية. من جهة أخرى، تحاول هذه الحركات الأصولية (باستخدام الوسائل الثقافية والاجتماعية لمجتمعات ما قبل الحداثة) إنشاءَ مجتمع سياسي حديث؛ فهي ترى أن النظم الحاكمة اليوم فَقَدَتْ مشروعيتَها في الداخل وتبنت القيمَ الغربية والأساليب القمعية. وبما أنها حكومات غير مشروعة، فيجب معارضتها والقيام ببناء هذه الحكومات حسب النصوص الإسلامية من جديد، والصراع من أجلها. لذا فهؤلاء المحللون الغربيون يرون أن الحركات الدينية في العالم الإسلامي عبارة عن صورة للإسلام الكلاسيكي.. هذه هي باختصار تحليلات علماء الاجتماع الغربيين للحركات في العالم الإسلامي.

وهذه التحليلات تحمل في خطوطها العريضة توجسات المستشرقين الكلاسيكيين وهواجسهم. وهم يرون أن أعداءهم في العالم الإسلامي هي الحركات السلفية التي كانت تنتج الأيدولوجية الإسلامية، لأن أصحاب هذه الحركات كانوا معاصرين لعهد الاحتلال العالمي وللمستشرقين الذين مهدوا لهذا الاحتلال من الناحية الفكرية والثقافية. وهذه الحركات السلفية السياسية التي ظهرت في العالم الإسلامي لمقاومة الاستعمار الغربي، نشأت مع الحركات الوطنية المطالِبة بالاستقلال، وكانت جنباً بجنب معها. بينما لم تكن هذه الحركات -كما صورها المحللون

الغربيون- موجهة ضد الحداثة مباشرة. إضافة إلى ذلك، فإن التحاليل الغربية وَصفت -وعن قصد- اتخاذَ الحركات في العالم الإسلامي العصورَ الإسلامية الأولى مثالاً وقدوةً لها بالأصولية، وهذا غير صحيح من جهة، وانحراف عن محور الموضوع من جهة أخرى.

أوَليس شعور المسلمين بالحنين إلى العودة إلى الحياة الإسلامية أمرا طبيعيا طالما أن الإسلام -كدين- له تأثير كبير من الناحية الفردية والاجتماعية على جميع المؤمنين؟ هذا في الوقت الذي يقوم الغربيون بإرجاع جذور عهد نهضتهم من الناحية الثقافية والسياسية إلى العصر اليوناني القديم، ولا يرون في هذا بأساً، ولا يصفونه بأنه "أصولية"، ولا يتهمهم أحد بأنهم ضد الحداثة!.

ولا شك أن العصور الأولى للتاريخ الإسلامي بالنسبة للمسلم المعاصر تحمل معاني أبعد من مجرد أهداف سياسية، بل لها أبعاد أخرى؛ إذ لا شك أن العهد الذي عاش فيه نبي الإسلام ﷺ هو أطهر العهود الإسلامية التي طُبق فيها الإسلام بكل صفاء وبأفضل وجه في نظر الأمة الإسلامية. فهو العهد الذي تشكلت فيه الهوية الإسلامية بكل نقائها دون وقوع في أي انحراف عقائدي أو ثقافي أو تاريخي أو أيدولوجي. فاتهام هذا العهد بالأصولية أو بأي شعار سياسي آخر ومحاولةُ تلويثه بأي مزاعم يعد إهانة كبيرة للمسلمين.

والجدير بالذكر أنه يمكن أن تضع أيّةُ حركة في هذه الدنيا هذه العهودَ التاريخية الإسلامية ضمن شعاراتها السياسية. ويمكن تحويل هذا العهد الأول للإسلام إلى مشروع سياسي عملي من أجل أهداف أيدولوجية سياسية. فهذا هو ما نشاهده عند بعض الحركات الإسلامية الكلاسيكية.

غير أننا نود هنا أن ننبه إلى أن هناك فرقاً بين تقديم هذا العهد كمشروع وكخطة سياسية وبين تقديمه كمثل أعلى من الناحية الاجتماعية والثقافية. يجب أولاً وعي هذا الفرق. والمحللون الغربيون لا يريدون أن يضعوا هذا الفرق موضع التنفيذ. لذا نراهم يتناولون جميع الحركات في العالم الإسلامي وكأنها حركات متماثلة تحمل نفس المشاريع ونفس الخطط ونفس المُثل، ولا يأخذون بنظر الاعتبار الأسسَ الاجتماعية والثقافية المختلفة التي أدت إلى نشوء هذه الحركات، ولا حساسياتِ هذه الحركات غير المتشابهة، ولا حاجاتِها الاجتماعية وأهدافَها. ولا شك أن هناك محللين جداً راحوا يأخذون هذه الاختلافات بنظر الاعتبار، وهم في الوقت نفسه ينتقدون علم الاجتماع الكلاسيكي الذي يُسند هذه الحركات إلى الأزمات البنيوية.

الفصل الثالث

البعد الثقافي

- الخصائص الأساسية للعلم وللتفكير العلمي في الغرب
- نظرة فتح الله كولن إلى العلم الغربي ونظام فكره
- أسس الحوار والتسامح لدى فتح الله كولن
- التعليم بصورة عامة
- المدرسة التقليدية –المدرسة الحديثة– المدارس الخاصة
- مساهمات "المدارس" في نظام التعليم التركي
- المدارس، والحوار بين الحضارات
- أساتذة المعرفة والعرفان والحوار

البعد الثقافي

١. الخصائص الأساسية للعلم وللتفكير العلمي في الغرب

قبل الانتقال إلى رأي فتح الله كولن وقناعاته حول العلم والفكر والعقل والتطورات العلمية، نرى من المفيد التطرق إلى بعض الخصائص الأساسية للعلم ولمفهوم العلم في الغرب؛ فهذا سيوضح موقفه تجاه الفكر الغربي أوّلاً وسيساعدنا على فهم نظام تفكيره ثانياً. لا شك أن فتح الله كولن كان يملك خلفية ثقافية جيدة عن الفكر الغربي، لأنه كان يتابع ذلك منذ السنوات الأولى من شبابه. وعلاوة على جانبه الديني والاجتماعي فهو يملك خلفية فكرية وفلسفية قوية. ولكن فعالياته الاجتماعية والدينية -كما ذكرنا سابقاً- غطّت على قاعدة الجانب الفكري عنده. وقد شرعت تركيا بالتعرف إلى جانبه الثقافي والفكري هذا شيئاً فشيئاً بعدما أجريت معه في التسعينات حوارات ولقاءات من قبل وسائل الإعلام، حيث تناولت خلالها مواضيع رئيسية؛ كالسياسية والثقافة وشؤون الدولة والديمقراطية، ومسائل الفكر والعقل، والحوار وقبول الآخر، والمسائل الأخلاقية والفنية والفلسفية. بينما أن تركيا -عدا المحيط القريب منه- لم تكن تعرف حتى تلك الأيام سوى فعالياته الدينية فقط.

كان السبب الكامن وراء هذا هو الوضع السياسي والفكري الذي ساد تركيا منذ عهد التنظيمات حتى الآن. لأن المرحلة التي بدأت بالتنظيمات غيرت تقاليد العلماء القديمين وغيرت شخصياتهم الاجتماعية، ثم جعلت هذه الشخصية تتلائم مع المرحلة الدنيوية التي كان يمر بها الغرب، ثم

قامت بتجريدهم عن البيئة العلمية والفكرية. وراح العلماء يتحولون في العهد الجمهوري إلى "مثقفين". فمفهوم "الثقافة" مفهوم حديث ودنيوي. والمثقف هنا هو الشخص الذي انفصل عن تَراتُبيّة الفكر التقليدي وميراثه واتبعَ التقليدَ الفكري الغربي. وقد حَولت مرحلةُ التقليد الغربي جميعَ طرق التفكير التقليدية وعلاقاتها ومفاهيمها المتعلقة بالعلم وغيّرتها. فلم تعد مفاهيم العلم-المعرفة، والشخص المتنور-المثقف، والمفكر-والمفكر الحديث..الخ، تقابل إحداها الأخرى. وكان من النتائج المهمة لهذا التحول الفكري والذهني انفصالُ الفكر الديني التقليدي عن العلوم الاجتماعية وعن العلوم الوضعية تماما. وأدى تحول الفلسفة والفكر العلمي إلى فكر دنيوي بحتٍ (Seculer)، إلى إضعاف التاثير الاجتماعي والعلمي للعلماء التقليديين وتهميشهم.

لقد أثار فتح الله كولن -إلى جانب هويته الواعظة العالِمة- بعمقه الثقافي الفكري انتباهَ الرأي العام في تركيا التي تعيش هذه التحولات. لم يكن فتح الله كولن خريج المدارس الحديثة، بل نشأ من المؤسسات التقليدية وعلى يد علماء تقليديين. لذا أثار حيرةَ بعض الأوساط العلمانية التي نظرت إليه من زاوية "دنيوية"، بل عدّه البعض شخصاً خطيراً. فلم يكن يخطر على بال أحد منهم (بسبب تعصبهم للجو الثقافي الغربي) أن يكون لعالم ديني اهتمام بالمسائل الفلسفية والفكرية والاجتماعية، وبالمسائل الثقافية اليومية، بل كانوا يرونه أمراً مستحيلاً. لأنهم كانوا يرغبون أن تبقى هذه الأمور حكراً على المثقفين والعلماء المعاصرين. وكما كان للعلماء القدماء سلطة سياسية واجتماعية وثقافية وموقع مهم في المجتمع، كان لزاماً أن تنتقل هذه السلطة في المجتمعات الحديثة إلى المثقفين والعلماء

الجدد. لذا لم يكونوا يرغبون في تقاسم هذه السلطة مع أحد. لقد استمر هذا الوضع سنوات عديدة، ولكن جاء فتح الله كولن فغير هذا الوضع بهويته الثقافية والاجتماعية، وكان هذا أمراً صعباً وإن لم يكن مستحيلاً.

وكما سنرى فيما بعد، فإن المشكلة في نظر فتح الله كولن لم تكن مشكلة تنوير أو تغريب (اتباع الغرب وتقليده في كل شيء)، وكان يدرك أنه ما من نص في القرآن الكريم أو في السنة النبوية-اللذين هما المنبعان الرئيسان للإسلام- يصادم العلم أو التفكير الصحيح. لأن الإسلام كان يحثّ على العلم وعلى التفكير وعلى البحث العلمي بمقياس أكبر بكثير من جميع الأديان الأخرى. وكان يحثّ حتى المؤمنَ الاعتيادي أن يؤسس علاقة واعية مع محيطه ومع الوجود والأشياء والطبيعة. وكان القرآن الكريم يَعدّ تأسيس العلاقات المنظمة الواعية مع الطبيعة والوجود عاملاً في زيادة الإيمان... ولنا عودة إلى هذا الموضوع مرة أخرى.

والحقيقة أن هذا الأمر الذي رأيناه في شخص فتح الله كولن كان في الحقيقة انعاكساً صغيراً للفصام الذي حدث في الغرب بين الدين والعلم، ثم انتقل إلى العالم الثالث. فالنزاع الذي حصل في الغرب بين المسيحية والأوساط العلمية والفكرية أدّى إلى فصل كامل بينهما. ولن ندخل هنا في تفاصيل هذا الموضوع الواسع، غير أن فك العلم عن الأمور المقدسة، أي تحوله إلى أرضي ودنيوي، وقَطْعَ صلته مع السماء (Seculer) كانت له نتائج سياسية واجتماعية ودينية وثقافية عديدة. وربما كانت أهم نتيجة هي تحوّل الدين بكامله إلى أمر أخروي، وحصره في النظام السكولاري (الدنيوي) بين جدران الكنيسة وفي قلوب الأفراد.

هذا التطور الذي حدث في الغرب، وهذا الانفصال الذي وقع بين

الدين والعلم، انعكس وانتقل إلى جميع أنحاء العالم، مواكباً مراحل التغرب بشكل أوسع. ومع أن الدين الإسلامي لا يحمل أية مشكلة مع العلم، إلا أن المشكلة التي حدثت في الغرب في هذا الخصوص انتقلت إلى جميع أنحاء العالم الإسلامي عن طريق التقليد.

وقامت النخبة والحكام والإداريون الذين يديرون العالم الإسلامي بنقل هذه المشكلة التي عاشها الغرب والموجودةِ في أساس المسيحية وفي صلبها -نتيجةَ عمًى في البصيرة وخطأً في الأيدولوجيات- وإلصاقِها بأساس الدين الإسلامي، راغبين في وضع الدين الإسلامي في قفص الاتهام، وإصدارِ حكم جائر عليه. وقد أدّى هذا التطور إلى انكسار تقاليد العلماء الكلاسيكيين والفكر الإسلامي، إلى درجة أن أغلب الأبواب الرسمية كادت توصد أمام الاشتغال بالعلم وبالمسائل الفلسفية والثقافية. والخلاصة أنه وضع في شخص فتح الله كولن جميعُ صفحات حركة التغرب التي بدأت منذ قرنين أمام المحك وأمام النقاش والبحث من جديد. فهذه هي خلفية هذه المسألة وتاريخ ماضيها.

ولنتعرف الآن على الخصائص الأساسية للعلم وللتفكير العلمي في الغرب.

لا شك أن الأمر الذي سأقف عنده سيقدم نظرة عامة فقط. وقد يوافقني بعضهم على تصنيفي الذي أدرجه هنا أو لا يوافقني، ولكنه سيبقى ضمن إطار موضوعنا. ولا ريب أن للفكر الغربي أسساً مهمة أخرى غير التي ذكرناها هنا. وقد توجد فيه عناصر أخرى تكون أصلح في إلقاء الضوء عليه وبيانه من العناصر التي أوردناها هنا. وأرجو أن يعذرني المتخصصون في هذه الساحة وأكون عند حسن ظنهم. لأن غايتنا هنا ليست ذكرَ جميع

تفاصيل تاريخ الفكر الغربي ومدارسه المختلفة. إنما سنكتفي بإلقاء نظرة عامة عليه. وسنتناول الفكرَ والعلمَ الغربي من أربعة جوانب. وأنا أعتقد أنها ستكون كافية لبيان القوانين التي تحكم نمط الفكر والعلم الغربي وتبين النظرةَ والسلوك لديهم.

أ- الجانب العقلاني والموضوعي (البعد الكوني)

العلم الغربي، هو العلم الذي ولد بعد الانقلاب العلمي في أوروبا، والذي يستعمل الآن ويُدرس ويطبق في جميع جامعات العالم ومؤسساته العلمية والتكنولوجية. وهناك أيدولوجية معينة هي: "العقلانية"، تشكل أساس إنتاج هذا العلم وتترافق معه وتنتجه على أسس واضحة بعد أن شَطبت جميع التقاليد الأخرى وقضت عليها. حيث يطلق عليها اسم: "الطريقة العلمية" أو "المنهج العلمي". وهي بخطوطه العريضة تعلّمنا، بماذا تشبه هذه الدنيا وكيف نستطيع تغييرها حسب حاجاتنا.

وعلاوة على "العقلانية"، نرى في العلم أداة واحدة فقط في معرفة العالم وفي إعطاء معنى له. ولكن العلم تَجاهل البدائل الأخرى وقَدم نفسه كبديل وحيد، ووعد بحل جميع المشاكل الإنسانية والمادية والاجتماعية. وقد كرروا لنا لسنوات عديدة، بأن عقلانية العلم وصوابه يمكن أن تتم البرهنة عليه بالتجارب، وأن هذا العلم كونيّ الشمول. ولكن مفكرين معاصرين أمثال "كون" (Kuhn) و"فالرشتاين" (Wallerstein) و"فيرباند" (Feyerabend)، بدؤوا يشككون في هذا ويضعون أدوات "العقلانية" فوق المشرحة.[1] فحسب رأي (Feyerabend)، أنه على الرغم من النجاحات

---

(1) Thomas S. Kuhn, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, Alan yay.; Wallerstein Immanuel, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, Metis yay.; Paul Feyerabend, Özgür Bir Toplumda Bilim, Yönteme Karşı, Ayrıntı yay, 1991.

المدهشة للعلم في القرنين الأخيرين، فهو ليس مفتاح الحقيقة الساحرَ، وليس عقلانياً بكامله، وليس مرتبطاً بأساليبَ ومقاييسَ كونية شاملة؛ فهو ليس خالياً من النواقص والشوائب ولا يخدم مصالح الإنسان دائماً. وعلى الرغم من أنه لا يملك أي ميزة عن التقاليد الاجتماعية الأخرى، فقد أسس العلمُ الغربي هيمنةً على كل جزء من أجزاء العالم، ليس لأنه عقلاني بل لأنه استطاع -بفضل استعانته بالدولة، أي بالقوة- القضاءَ على جميع الثقافات والقيم الأخرى، بعد أن أعلن أنها خارج العقل وخارج العلم.

تأسس العلم الغربي على يد الرواد الأوائل من أمثال "نيوتن"؛ فقد تأسس على يده العلم الغربي، على أساس أنه علم قطعي لا شك فيه. وكان هناك افتراض أساسي، هو أن هناك قوانين موضوعية توجه جميع أحداث الطبيعة، وأن البحوث ستكتشف هذه القوانين. عند ذلك نستطيع معرفة المستقبل ومعرفة الماضي بصورة كاملة. وأن هذه القوانين هي التي توجه الكون والدنيا والإنسان والمجتمع. وقد تكرر في الغرب ذكرُ أن هذا المفهوم للعلم ليس إلا شكلا من أشكال تحول الفكر المسيحي إلى الطابع الدنيوي. فهنا نرى أن "الطبيعة" توضع مكان "الله"، وأن قطعية العلوم تحل محل حقائق الدين، وتحل العقليةُ المادية الحديثة محل الفهم اللاهوتي القديم للكون.(١)

وفي السابق كانوا يذكرون أن هناك علاقة -وإن لم تكن مباشرة وكلية- بين الإنسان والوجود والإله، فقام علماء الطبيعة باختزال هذه العلاقة إلى علاقة ميكانيكية، فانقلب مفهوم الكون الذي يضع الإله في المركز، إلى عالم لا يوجد فيه سوى الإنسان وسوى العلاقات المادية.

---

(1) Wallerstein Immanuel, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, Metis yay., s. 10.

ب- الجانب الوضعي والتقدمي

دفعت الانقلابات العلمية الغربية التي حدثت في القرنين السادس عشر والسابع عشر الفكرَ الغربي شيئاً فشيئاً إلى أحضان الفلسفة الوضعية (Pozitivisim) في القرن التاسع عشر، وأدت النظرة الميكانيكية التي نمت وتوسعت بجهودِ واكتشاف علماء من أمثال "غاليلو (Galileo)، كبلر (Kepler)، كوبرنيك (Kopernik)، نيوتن (Newton).." وغيرهم، إلى قالب فكري مادي بحت. وذلك بعون من النظرة العقلانية (Rationalism) وسندٍ منها.

إن الوضعية التي أخذت الصبغة التجريبية في فلسفة العلم، تستند إلى المشاهدة والتجربة عند قيامها بتفسير الوجود. وهي بهذا تخط للعلم حدوداً هي حدود حواس الإنسان.

قام العديد من الفلاسفة الوجوديين، من أمثال "سان سيمون (Saint Simon)، وكومت (Comte) وماخ (Mach) وكيرجاكارد (Kierkegaard) وسارتر (Sartre)" وغيرهم، بتقديم الفلسفة الوضعية إلى الجماهير ضمن قالب فلسفي وسياسي. والحقيقة أن الفلسفة الوضعية قلصت حدود العلم وحصرتها في نطاق الحواس الإنسانية وفي نطاق التجارب. فكما صاحبت أيدولوجيةُ العقلانية علومَ الغرب، كذلك صاحبت أيدولوجية "التقدمية" و"التطور"، هذه الفلسفة الوضعية. وكما تحتاج الفكرة الميكانيكية إلى "القطعية" و"الجزم" كذلك تحتاج الفلسفة الوضعية إلى "التقدمية".

ولكن مع تقدم العلوم ظهر أن القطعية في فيزياء "نيوتن" لا تصح إلا في نطاق ضيق وفي النظم البسيطة. لذا ظهرت الحاجة في تفسير هذا الكون المعقد غاية التعقيد إلى نظم أوسع وأشمل. وهذا ما تعجز عنه النظرية

العلمية الميكانيكية. وقد أشار (Wallerstein) إلى هذا، ونَقَدَ "القطعية" و"الجزم" الموجودَين في فيزياء "نيوتن" نقداً لاذعاً.[1] ثم أعلن إفلاس النظرة الوضعية وهو يقيم "الغموض" (Uncertainty) مكان "القطعية" (Certainty). ولكننا نراه يتهرب من التقدم أكثر في هذا الموضوع، لأنه يخشى أن يؤدي نقده للقطعية إلى الوصول إلى بُعد ميتافيزيقي، ونراه يتحول إلى الساحة الاجتماعية والاقتصادية. وهو -كغيره من مفكري الغرب- يتهرب من تناول الغاية النهائية للكون، لأن مثل هذا التدقيق سيقودهم في النهاية إلى حقيقة "الخلق".

تقوم بعض المفاهيم والمصطلحات أحياناً بوظيفة الخداع والإخفاء والتضليل. ومن أهمها المفهوم "العلمي".

فعندما يُراد سدّ سبل الشجار أو النقاش في فكرة أو أيدولوجية أو حكم انحيازي أو حتى في قطعية، يكفي في أغلب الأحيان أن يوضع في البداية كلمة "العلمي". بينما سبق وأن شاهدنا على مدار التاريخ كيف أن العديد من الأفكار والفلسفات التي قُدمت على أنها "علمية" و"تقدمية" لم تكن صحيحة إنما كانت خادعة.

قام عهد التنوير في القرن التاسع عشر بتوسيع نظريات التطور، وجُعلت بعض مفاهيم التقدمية أصناما مقدسة، وأرسيت قواعد العلم الحديث وقواعد العقلانية على هذا الأساس، أي على أساس الأيدولوجية التطورية. وحسب هذه النظرة فإن العلم يتقدم دون أي توقف منذ أربعة عصور. ومع أن كل اكتشاف يأتي بأسئلة ومشاكل جديدة، إلا أنه يأتي أيضاً بحلول لها ويَفتح ساحاتِ بحوثٍ جديدة. وعندما طرحت نظرية

---

(1) Wallerstein Immanuel, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, Metis yay., s. 12.

التطور في القرن التاسع عشر، طرحت فكرة أن للطبيعة أيضاً تاريخاً تطورياً مما قوى فكرة "التقدمية". وبما أن الإنسان جزء من الطبيعة فهو والمجتمع الإنساني يتقدم إذاً، ثم إن لهذا التقدم قواعده الخاصة التي يمكن اكتشافها وتعيينها.

قام المفكر "ت. س. كون" (T. S. Kuhn) في كتابه المشهور "بنية الثورات العلمية"، بإثبات أن للعلم أيضاً -مثله في ذلك مثل الثورات السياسية- بنية أيدولوجية، استناداً إلى العديد من الوقائع والمعلومات التاريخية. وكان بحثه هذا متوازياً ومكملا لبحوث "ك. بوبر" (K. Popper) حول النظرية الوضعية للعلم. وهو يقول بأن الفكر العلمي والتقدم المعروض علينا -والذي تم فرضه علينا- إنما يعبر في الحقيقة عن قيم معينة. وهذه القيم ليست مطلقة إذ يمكن تغييرها؛ فما كان صحيحاً بالأمس يحتمل ألا يكون صحيحاً اليوم، أي إن هناك نظرات علمية عديدة. لذا فهو يرى أن الذي يعين أي شيء هو التقدم وليس الفكر العلمي فقط، بل تملك الظروف الاجتماعية والتاريخية والمفاهيم الدينية والجمالية نصيباً ملحوظاً في هذا الصدد.

ج- الجانب السياسي والأيدولوجي (العلم والقوة والدولة)

وُجدت على مدى التاريخ علاقة قوية بين "المعرفة" (Knowledge) و"النظام الاجتماعي". ولكن لم نلاحظ -ولا سيما في العهد المتأخر من القرون الوسطى- مثل ما نلاحظ اليوم من وجود علاقة مباشرة بين المعرفة والقوة بحيث يؤثر على سياسة أوروبا ومجتمعاتها وثقافتها.[1] كان من أهم عوامل التوتر آنذاك؛ بدء سقوط النظام الإقطاعي في القرن

(1) Shapin Steven, Bilimsel Devrim, s. 154, İzdüşüm yay.

الثالث عشر وظهور الدول القومية القوية.. وظهورُ هزات ثقافية واقتصادية باكتشاف العالم الجديد (قارة أمريكا).. ومن ثم -بتوسع الآفاق الفكرية- تطوُّر المساهمة الثقافية نتيجة اختراع المطبعة وانتشارها.. وتشتُّت الوحدة الدينية في أوروبا الغربية بعد الإصلاح الديني المتمثل في المذهب البروتستانتي...الخ. وكان الضعف الذي لحق بالسلطة البابوية في روما يستدعي علاقة ضرورية بين العلم والقوى السياسية. كما أدت الحروب المذهبية التي انتشرت في أوروبا -لا سيما بين أعوام ١٦١٨-١٦٤٨م- والتي دعيت بحروب الثلاثين عاماً، إلى الاهتمام بدور العلم في إقامة النظم أو في هدمها.[١]

إن عسكرة العلم ليست ظاهرة مقصورة على القرن العشرين، بل إن نظريات القوة استندت إلى العلم منذ فجر التاريخ. فقد انتبهت الحكومات منذ ذلك الحين وحتى الآن، إلى أهمية علوم الرياضيات وعلاقتها بالاقتصاد والعلوم العسكرية. كما ارتبط علم الفلك لمئات السنين بالرحلات البحرية، بالسيطرة على السياسة على المدى البعيد.

لم يتناول أي كاتب أو مفكر العلاقةَ القوية الموجودة بين العلم والقوة السياسية مثل الفيلسوف "فرنسيس بيكون"؛ فهو يرى أن العلم يجب أن يبقى بأجمعه تحت سيطرةِ وإدارةِ القوة السياسية أي النظام السياسي.[٢] وفكرُ "بيكون" هنا كان يستند إلى أساسين: انتشار فلسفة الطبيعة (أي معرفة علم الأسباب)، ثم انتشار القوة (أي توسع الإمبراطورية الإنسانية). ولو أردنا التعبير عن فكره بشكل أوضح، لذكرنا بأنه يقول: "إن علم الإنسان وقوته شيء واحد".

---

(1) Shapin Steven, Bilimsel Devrim, s. 154, İzdüşüm yay.

(2) Shapin Steven, Bilimsel Devrim, s. 154, İzdüşüm yay.

إن تحول العلم إلى قوة سياسية وأيدولوجية شكَّل أسس الاستعمار الغربي في القرون الثلاثة الأخيرة. ولكن لماذا احتل العلم -الذي هو أداة واحدة من أدوات معرفة العالم- أسبقية أمام الأدوات الأخرى؟ قام العالم الأمريكي -الأسترالي الأصل- "فيرباند" (Feyerabend)، بوضع الأسس الفلسفية للعلم الحديث على المشرحة. وأثارت بحوثُه في سبعينات القرن الماضي اهتمامَ الأوساط العلمية في الغرب. فذكر بأن العلم قد قُدِّس، بل تحول إلى نوع من الكنيسة كاد يدعى "كنيسة العلم"، واستُبعد من أي قصور فيه، أي "أصبح الموقف من العلم الآن، الموقفَ نفسه من كنيسة روما في القرون الوسطى؛ فما تقوله الكنيسة هو الحقيقة، وكل شيء آخر يعد باطلاً وهذراً صادراً عن أعداء الدين المسيحي.

إن الإيمان بالعلم وبتفوقه تَجاوز الحدود، إذ انقلب إلى عقيدة، وأصبح جزءاً أساسيا من قاعدة الديمقراطية، مثلما كانت الكنيسة تشكل النسيج الأهم في المجتمع الغربي سابقاً. غير أن الكنيسة افترقت عن الدولة. وأصبح العلم والدولة متداخلين الآن". هذا ما يقوله (Feyerabend). ويستمر قائلا: بأن العلم ليس إلا أيدولوجية واحدة من بين أيدولوجيات متنافسة عديدة. ويمكن البحث عن أسباب تحول العلم إلى عقيدة في الظروف الاجتماعية التي كانت سائدة في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر. حيث بدا العلم منقذاً، ولذا تم تقديسه.[1] إن الأيدولوجيات يمكن أن تتشوه وتنقلب إلى أديان وعقائد. والتطور الذي حدث في القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين -ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية- مثال جيد على هذا.

---

(1) Özgür Bir Toplumda Bilim, s. 100.

لقد أرسيت قواعد العلوم المساعدة للعلوم العسكرية في القرن التاسع عشر، كما أرسي علم الأنتروبولوجيا،[1] والإثنولوجيا،[2] وعلم الاجتماع في ذلك القرن. لأن هذه العلوم لعبت الدور الرئيسي في تبرير استعمار العالم الثالث وجعله مشروعاً.

د- الجانب الديني والميتافيزيقي

هناك تعريف علمي للجانب الديني والميتافيزيقي في منظومة الفكر الغربي. إلا أن هذا التعريف لا يملك القوة والمكانة التي يملكها تيار العلوم الطبيعية التي تتناول الإنسان والطبيعة والعقل والتجارب. لذا بقيت النظريات الإلهية ونظريات الخلق ضعيفة، نتيجة التطورات السياسية والأيدولوجية في الغرب.

ومع أن العديد من النظم الفكرية التي وضعها العديد من العلماء والمفكرين الغربيين تستند إلى الإيمان بوجود الله، إلا أن التطورات العلمية التي حدثت فيما بعد، والنظرة المادية والفلسفة الوضعية التي قويت، استطاعت أن تهمش هذا البعد الديني والميتافيزيقي. ولا شك أنه كان للفكر الكنسي حول الوجود والعلم دور وعامل مساعد في هذا الأمر. فالقوة السياسية والاجتماعية التي اكتسبتها الكنيسة طوال القرون الوسطى أقلقت الأوساط العلمية، وبدأت الحركات الإصلاحية تناقش جميع الادعاءات الرسمية الكنسية. ومع ذلك فإن الفكر العلمي في الغرب كان حتى في القرنين: السادس عشر والسابع عشر، لا يزال يفسح -وبمقياس كبير- مكاناً للقيم الميتافيزيقية. وكان الهدف من الكون ومن البحوث

---

(١) الأنتروبولوجي (Anthropology): علم يبحث في أصل الجنس البشري وتطوره وأعراقه ومعتقداته. (المترجم)

(٢) الإثنولوجيا (Ethnology): علم الأعراق البشرية. (المترجم)

العلمية هو الوصول إلى الله وكشف تجليات أسمائه. ولكن التطورات العلمية والنظرات الجديدة بدأت تناقش حدود البعد الديني والميتافيزيقي في الفكر العلمي في هذا العصر وفيما مضى. مع أن معظم العلماء من أمثال "كبلر (Kepler)، وغاليلو (Galileo)، ونيوتن (Newton)، وبويل (Boyle)، وديكارت (Descartes)، "باراسلسوس" (Parcelcus) بل حتى "باكون" (Bacon) كانوا من المؤمنين بالله. وسأقوم هنا بإيراد مقتطفات من بعض ما ذكره "س. شابين" (S. Shapin) في كتابه "الثورة العلمية" بتصرف طفيف:

في القرون الوسطى قامت الكنيسة بتبني فلسفة الطبيعة الأرسطية، وألبستها لباس الفكر المسيحي. وبعد فترة طويلة من عملياتِ محاولةِ التكييف بين الفكر المسيحي وبعض النظرات الوثنية، وُضعت التناقضات بينهما جانباً. وهكذا تبنت الكنيسة فكر "أرسطو" (Aristo) و"غالن" (Galen) و"بطليموس" (Batlamyus) و"أنسلم" (Anselmus) و"توماس الأكويني" (A. Thomas) في العلم والطبيعة والكون. حتى إن أفكار هؤلاء اعتُبرت من المقدسات التي لا يجوز التشكيك فيها في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وقد عُد النظام الكوني الذي قدمه بطليموس، المستندُ إلى أن الأرض هي مركز الكون، حقيقةً كنسية رسمية لا يجوز المساس بها، واستمر هذا المفهوم حتى تقديم "كوبرنيك" (Kopernik) و"غاليلو" نظريةَ أن الشمس هي مركز الكون وليست الأرض. وقد أدى هذا التناقض بين النظرتين إلى عهد مظلم من محاكم التفتيش.

لم يكن يقصد غاليلو التصديَ للدين ونقضه؛ فقد كان عالماً مؤمناً، ولكنه كان يرى أن الكون هو كتاب الله ويجب أن يُحترم مثل احترام الإنجيل، ثم على علماء الطبيعة أن يُحترَموا كرجال الدين المسيحي.

ولكن جهوده لم تفلح بل قُدم إلى محكمة الكنيسة الكاثوليكية في روما. بينما كان الدين المسيحي ومُثُله الميتافيزيقية أهم محرك للبحوث العلمية. فهذه البحوث والاكتشافات العلمية كانت ستقوي الدين وتبرهن على أن الله تعالى هو الحاكم الوحيد للكون. كان القول السائد آنذاك هو: "عندما تؤسِّس الإنسانيةُ حاكميتَها وسيطرتها على الطبيعة، سيعود المسيح عيسى مرة ثانية وسيحكم العالم ألف سنة".

ويعتقد العديد من المثقفين أن المسيحية كانت تَستخدم العلوم الطبيعية في القرن السادس عشر والسابع عشر في نشر المسيحية. والحقيقة أن الذين تبنوا نظرة "كوبرنيك" في القرنين السادس عشر والسابع عشر كانوا يهاجمون فكرةَ أن الإنسان مركز الكون، وبالتالي كانوا يرفضون فكرةَ أن الأرض مركز الكون، حيث يرونها كوكباً من الكواكب الأخرى الدائرة حول الشمس، رغم أنهم كانوا مسيحيين متدينين. ولكن الأمور تطورت فيما بعد إلى صراع بين الدين والعلم. وعندما أرسى فلاسفة الطبيعة النظرةَ الميكانيكية الكونية، لم يكونوا يستهدفون مهاجمة المُثل المسيحية.[1]

عندما كانت النظرة الميكانيكية تتشكل، ولد مفهوم جديد ألا وهو "كتاب الطبيعة". يقول "ر. بويل" (R. Boyle) (١٦٢٧-١٦٩١): "إن كل صفحة من صفحات كتاب الطبيعة الجسيم الهائل مملوءةٌ بالأحاجي والحروف الهيروغلوفية الحقيقية. ولكن تطالعنا هناك الأشياء بدلا من الحروف والتعابير. ولكن كانت التعابير في هذا الكتاب الضخم، عن طريق الكائنات الحية والجامدة وليس عن طريق الحروف والكلمات". ثم إنه يصف العلماء بأنهم "رهبان الطبيعة".

(1) Shapin Steven, Bilimsel Devrim, İzdüşüm yay., 2000

أما "ن. مالبرانش" (N. Malebranche) (١٦٣٨-١٧١٥) فيقول: "عندما أرى ساعة، أعلم أن جميع تروسها الموضوعة بدقة لا يمكن أن تكون نتيجة المصادفات بل نتيجة عقل واع. لذا فكيف يمكن أن تكون الخلايا المختلفة في الإنسان وفي أنواع الحيوانات، نتيجة المصادفات؟! إن هذا أهم أساس للعقيدة الدينية. وكلما ازداد العالم علماً في علوم الطبيعة، ازداد خشوعه أمام الله تعالى الخالق كل شيء".

لقد أصبح مفهوم "كتاب الطبيعة" -بدءًا من القرن الخامس عشر وانتهاء بالقرن السابع عشر- الأساسَ الفلسفي والعلمي لوجود الله. فالله تعالى كَتَب كتابين: الأول هو "الكتاب المقدس" والثاني هو "كتاب الطبيعة". ولكن علماء القرنين التاسع عشر والعشرين، وضعوا العلم في قالب علماني ووضعي. وكان ثمن هذا التحول العلماني أن عقيدة الخلق راحت تضعف وتتضعضع. ثم أدت نتائجه السياسية والاجتماعية إلى مشاكل ومشاجرات كبيرة، تناولت المفهوم العلمي الغربي من الألف إلى الياء. وفي الأصل إنه في عهد مبكر ظهر مفهوم الإلهيات ومفهوم الميتافيزيقيا في الفكر العلمي الغربي، لكنه لم ينتقل إلى ميدان الأعمال الجادة في الحياة العلمية.

٢. نظرة فتح الله كولن إلى العلم الغربي ونظام فكره

يختلف فكر فتح الله كولن عن الفكر الغربي اختلافاً جذرياً في العديد من النقاط. أو -بالأصح- هو يعارض الأسس الأيدولوجية والفوضوية التي تسللت إلى الفكر وإلى العرف العلمي للغرب. فهو ينتقد أوّلاً البعدَ المادي في الفكر الغربي، لأن الفكر الغربي يُبعِد الوحي السماوي عن المصادر العلمية، ويَحصر العلم والمعرفة في نطاق الظواهر والوقائع

المادية التي يحصل الإنسان منها بواسطة حواسه على المعلومات العملية والتجريبية. حيث يرى أن هذا الأمر يضيق قنوات المعرفة والعلم، ويحرم الإنسان من المعارف الميتافيزيقية. كما يَعُدُّ الفلسفة الوضعية (Positivism) [١] والفكر التقدمي والعقل الصرف، أداةً أيدولوجية في العلم الغربي حيث يظهر ارتباط العلم بالقوة والغلبة.

يقول فتح الله كولن في مقدمة كتاب: "منذ بضعة عصور شرعت النظريات المادية والوضعية بالهيمنة على ساحة العلم والفكر والضغط عليها. حيث فُسِّر الوجود والأشياء والكون والحوادث تفسيراً وضعياً، وأُقصي الفكر الميتافيزيقي عنها تماماً. هذه النظرة المادية أرجعت تفسير الكون والظواهر فيه إلى نوع واحد فضيقت بذلك قنوات الوصول إلى الحقيقة. وعلى الرغم من قيام الغرب بفحص الوجود والطبيعة كرات عديدة وبأسلوب تجريبي، إلا أنه لم يتناولها بآلياتها الداخلية، ولا بأجزائها وذراتها ضمن وحدة متكاملة بين الطبيعة وما وراء الطبيعة. وكانت النتيجة أن الإنسان وَجد نفسه في تناقض مع عقله وفكره وروحه. وأمام هذه الضغوط المستمرة شعر روح الإنسان بالغربة تجاه حقائق حقائقه الأنفُسية [٢]".[٣]

وبمعنى آخر، فإن فتح الله كولن يرى أن "أزمة الغرب وضياعه وحيرته يعود إلى إيمانه بالفلسفة الوضعية والطبيعية".[٤] وبمضي الوقت أصبحت الغاية من البحوث في الغرب، هي "الدنيوية" (Secularism)، أي مسح كل أثر ديني، بل تحولت الغاية إلى إنكار كل شيء وإلى إرسائه على أساس

---

(١) الفلسفة الوضعية: وضعها الفيلسوف الفرنسي أوغوست كونت وهي تركز على الظواهر والوقائع المادية وأن التجربة هي وسيلة لمعرفة الحقائق وتسهل كل تفكير تجريدي وكل أمر غيبي. (المترجم)

(٢) إشارة إلى قوله تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾(فصلت:٥٣)، (المترجم).

(3) Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din, Nil yay., s. 10

(٤) الفلسفة الطبيعية: أي إن مصدر كل شيء هو الطبيعة، ولا تعتقد بأي تدخل إلهي. (المترجم).

من الإلحاد. ثم إنه يرى أن أساس النزاع بين الدين والعلم في الغرب يعود إلى مرحلة هذه الفلسفة "الدنيوية". وهو يقوّم هذه المرحلة من الناحية الفكرية، فيقول بأنها "المرحلة التي فُقد فيها التوازن بين الله، والكون، والإنسان". ولم تستطع الكنيسة صيانة هذا التوازن. لأن ممثلي الكنيسة ورجال التبليغ فيها أعطوا انطباعاً روحياً (Spiritual) مبالغاً فيه، واستهانوا بالطبيعة وبالبحوث العلمية وبالفكر التجريبي. وأكدّوا على الجانب الملكوتي للأشياء، وأن غاية الحياة هي فهم معنى الروح وجوهره. كما احتقروا الجانب المادي من الأشياء واستهانوا به، بل أنكروه.[1] وكلما اتجه هؤلاء إلى الجانب الروحي للأشياء، ازداد توجه علماء الطبيعة نحو الجانب المادي الصِّرف للأشياء. وكانت النتيجة أن الصراع بين رجال الدين ورجال العلم انقلب إلى "صراع بين الدين والعلم".

ويرى فتح الله كولن أن صراع الدين والعلم في الغرب كان محصوراً بأوروبا العصر الوسيط فقط. فهو يقول: "فمثلاً لا نرى مثل هذا الصراع في عهد العصر الأول في اليونان ولا في مصر ولا في وادي الرافدين ولا في الهند ولا في الصين. ويُرجِع هذا إلى أسباب أنثروبولوجية واجتماعية وتاريخية. فكما نلاحظ في الأدب السنسكريتي، فإن العلوم جميعاً في هذه الحضارات، بدءًا من علم الفلك (Astronomy)، إلى علم النجوم (Astrology)، إلى علم الرياضيات، إلى علم نشأة الكون (Cosmology)، كانت تُتناول ضمن مركب ثلاثي من الدين-العلم-السحر. ونظراً لعدم وجود دافع علمي جدي وحثٍّ عليه، فلم يكن هناك أي موضوع يتناقض مع المستوى العلمي الموجود آنذاك. والأمر نفسه نراه في الصين، لأن

(1) Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din, Nil yay., s. 10

الكونفشيوسية كانت تستند بكاملها إلى قواعد خلقية، ولم تكن تملك طابعاً دينياً حقيقياً. ومن ثم لم يكن هناك في هذا النظام الأخلاقي أيّ شيء يتناقض مع الدين أو يخاصمه.

أما أديان مصر القديمة ووادي الرافدين، فكانت أديانا ذات طابع أسطوري. وعلى الرغم من تقدم العلوم فيها مثل علوم الفلك وعلم نشوء الكون وعلم الطب، فإنها لم تكن قد بلغت المستوى العلمي التجريبي والعقلاني، وهنا أيضاً لا نستطيع فصل العلم عن الدين والسحر".

أما اليونان فكانت علومُ مصر القديمة وعلوم وادي الرافدين أحدَ مصادر العلم والفكر اليوناني. ولكن اليونان كانت تملك اتجاهاً اجتماعياً مختلفاً. كانت كل حضارة من الحضارات السابقة المذكورة تملك طوال عصور التاريخ تجارب مختلفة في ساحة تأسيس الدول، وإن كانت في مستويات مختلفة. إلا أن اليونان القديمةكانت تملك صفة "الفردانية" (Individualist) بكل معنى الكلمة. ومع أن هذه الفردانية اعتُبرت أمراً شاذاً من زاوية السياسة والتاريخ إلا أنها كانت هي الواقع. لذا فقد حازت على بعض مزايا الفردانية. لأن أسلوبَ وصفةَ الفردانية المسيطرة على اليونان القديمة لم تسمح بتشكل طبقة دينية حاكمة.

أما الوضع لدى العرب في العهد الجاهلي، فإن الشعراء والمفكرين كانوا هم الذين يمثلون العقيدة والأفكار المقدسة. وكان هؤلاء منفتحين على التفكير الحر وعلى البحث العلمي. من ثم فلا يمكن أن ينشأ أي نزاع بين الدين والعلم في مثل هذا الجو. يقول فتح الله كولن: "كان الدين في العهود القديمة تحت حماية السلطة السياسية. أي إن أيَّ حركة ضد الدين كانت تُعدّ حركة ضد السلطة السياسية، وكان أي تصرف صادرٍ من

مفكر أو شاعر ضد الدين يؤدي إلى قلق ونقاشات حادة في المجتمع". والخلاصة أن فتح الله كولن يريد هنا أن يلفت الأنظار إلى عدم وجود أي أساس اجتماعي للنزاع بين الدين والعلم في اليونان القديمة.

إذن، فكيف كان الوضع في اليهودية؟ هناك العديد من التناقضات بين العلم الحديث والمعطيات التاريخية الكامنة في الكتاب المقدس لديهم (وهو العهد القديم)، في خَلق الإنسان، ووضع الكون والوجود، والشخصيات والحوادث التاريخية. ولكن الغريب أنه لا يُرى لا في التوراة ولا في المجتمع اليهودي أيُّ نزاع أو تضارب بين الدين والعلم. ويُرجع فتح الله كولن هذا الأمر إلى الصبغة الدنيوية المفرطة للدين اليهودي، وإلى الظروف التاريخية التي توفرت له. فهو يقول: "لقد قام الدين اليهودي في كل عهد بتبجيل الحياة اليومية والمُثل الدنيوية. وقد نَظَّم للإنسان جانبه الميتافيزيقي دون أن يضيّق على سعة الحياة الدنيوية وقنواتها. كما حَرص على إرشاد الإنسان بالبحث عن حل دنيوي حتى في أسوإ الظروف الحياتية. كما أن العهود القلقة والصعبة التي مر بها التاريخ اليهودي لم يَدَعْ فرصة ولا مجالاً لأي نزاع بين الدين والعلم عندهم. لم يتسنّ لليهود طوال التاريخ إنشاء دولة حقيقية ومنظمة إلا فترة قصيرة. وقد تعرضوا للعديد من الضغوط الاجتماعية وللعديد من الخصوم الأقوياء، كما تعرضوا للتهجير. وقد أدّى كل هذا إلى تساند اليهود فيما بينهم تسانداً قوياً وعميقاً لا يمكن مشاهدته عند أي مجتمع أو عند أي قوم آخر، مما جعلهم يقظين ضد أي خصومة أو نزاع يفرقهم ويزرع الخلاف بينهم".[1]

وهو يعتقد أن الوضع يختلف لدى المسيحيين بشكل بارز. فيقول

(1) Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din, Nil yay.

بأننا إن استثنينا عهد المسيح عليه السلام وعهد الحواريين والقديسين، فإننا نرى أن بوادر النزاع بين الدين والعلم ظهرت بعد هذا العهد مباشرة. وفي العهد الأول لانتشار المسيحية توسعت أطر المنظمات بحيث أحاطت بجميع أوجه الحياة الاجتماعية والثقافية، بدءًا من تفسير الكون والوجود وانتهاءً إلى أساليب التربية. ولهذا ظهر ومنذ العهود الأولى وحتى الآن في العالم المسيحي -ظاهريا- نقاش ديالكتيكي ونزاع بأساليب مختلفة وفي مستويات مختلفة. وكما ذكرنا آنفاً فقد تم التأكيد في المسيحية، وبإصرار، على الطبيعة الثنائية للإنسان. وتقتصر التعاليم التربوية في المذهب الكاثوليكي بالاهتمام بالجانب المعنوي للإنسان. وفي الوقت نفسه يتم تحقير الجانب المادي والرغبات المادية (الجسدية) عنده. فالمؤمن الحقيقي يجب أن يراقب جانبه هذا مراقبة صارمة وأن يهينه ويضغط عليه. وحريتُه وجانبه الإنساني يتعمق بدرجة ضغطه على جانبه الجسدي المادي. فالمسيحية: -بتعبير آخر- هي عيش الآخرة في هذه الدنيا، وتطبيق الحياة المثالية للآخرة وأنموذجها في الحياة الدنيوية، أي الهروبُ من أراجيف هذه الدنيا بحجة "أيدولوجية الخلاص".. وجودُ الإنسان في هذه الدنيا شر، وأهم وظيفة للفرد هو البحث عن طريقٍ للابتعاد عن دنيا الشرور هذه..

ويرى فتح الله كولن، أن "أيدولوجية الخلاص" هذه، هي التي أوحت إلى المسيحيين حتى في العهد الأول للمسيحية بأن يوم القيامة قريب وأن ملكوت الله سينزل إلى الأرض قريباً. وقد أدت هذه المشاعر النفسية والروحية إلى قول القديسين المسيحيين: "ماذا ستنفعنا في الآخرة قيامنا بمناقشة الأمور الدنيوية هنا؟"

ثم إن هناك في مواضع عديدة في الإنجيل تعبيرات ومقولات ضد العلم والمعرفة بشكل مباشر أو غير مباشر، لأن الإنجيل يرى أن الحب بنّاء، وأما العلم فيؤدي إلى الغرور؛ "من المعلوم أن كلا منا يملك علماً، ولكن العلم يؤدي إلى الغرور".[1] وحسب بعض نُسَخ الإنجيل كان العلماء على رأس المعارضين للسيد المسيح (عليه الصلاة والسلام): "كان المسيح يُعلّم كل يوم في المعبد. إلا أن رؤساء الكهان والفريسيين كانوا يبحثون عن طرق لقتله".[2] ومع أنه يمكن مناقشةُ ما إذا كانت هذه التعبيرات واضحة في بيان الصراع بين الإنجيل والعلم، إلا أن الموقف العلمي للكنيسة في القرون الوسطى ضد العلم قوّى هذا الصراع من الناحية العملية..

وقد استندت المسيحية طوال العصور الوسطى إلى فكرة "الخلاص" وإلى إهانة الحياة الدنيوية وذمها وانتقاصها، وحاولت إقامة إمبراطوريةِ حياةٍ روحيةٍ ومعنوية. ورضخت جميعُ المؤسسات التعليمية والتربوية والثقافية إلى حكم الكنيسة التي تضع المحرمات التي لا يمكن لأحد منا مناقشتها.. ويرى فتح الله كولن أن قيام الكنيسة بتقديم التعاليم المسيحية بكل هذه الضغوط هو الذي شكّل أساس الصراع بين الدين والعلم، أي إن تطور العلم في الغرب كان نتيجة المعارضة الشديدة التي ظهرت ضد هذه الضغوط الكنسية.

في البداية كان هذا الصراع مخفياً، لأن سلطة الكنيسة كانت قوية ومسيطرة على كل ساحة. ولكن بدأت هذه السيطرة تضعف مع الإرغام الاعتقادي شيئاً فشيئاً كلما تقدم العهد الحديث. وبجهود "كوبرنيك"

---

(1) I. Korintoslulara 8/1.

(2) Luka 19/47.

(Kopernik) و"غاليلو" (Galileo) و"نيوتن" (Newton) انفتحت الأفواه المكممة، وانعكس جو هذه الحرية في الأوساط المسيحية. حيث ظهرت حركة "لوثر" (Luther) و"كالفن" (Calvin) ضد الآراء الرسمية للكنيسة. أصبح هذا الجو هو المنطلق لحركات التجديد والإصلاحات الكبيرة التي فتحت الأبواب للتطورات العلمية الحديثة. وانعكست هذه الحركة على الساحة الدينية، حيث ارتفعت الدعوة بأن الإنسان يستطيع الاتصال بالله دون الحاجة إلى وساطة الكنيسة، ويستطيع أن يتضرع إليه ويتعبد في كل مكان دون الحاجة إلى مؤسسة مثل الكنيسة.

ويرى فتح الله كولن أن الفكر الغربي بدأ -بعد هذه التطورات- بواسطة "ديكارت" و"سبينوزا" بتخفيف جو الصراع هذا. فديكارت مثلا قدم فلسفته حول الثنائية (Dualism).[1] فديكارت يقول بأن للعلم ساحته الخاصة به، وهي ساحة "الطبيعة"، ثم إن للعلم غايةً وهدفا أيضاً، وعلم الرياضيات والتجارب هي الأدوات المستعملة للوصول إلى هذا الهدف. أما ساحة الدين فهي النواحي الروحية والمعنوية والدار الآخرة. ولكل ساحة من هاتين الساحتين وسائلها وعلاقاتها وأهدافها الخاصة بها. يقول فتح الله كولن: "إن الصراع بين الدين والعلم قد خف بهذه الأفكار، إلا أنه كان شكلياً ومؤقتاً؛ إذ ما لبث أنصار الفكر الديكارتي أن أوقدوا شعلة الصراع مرة أخرى".[2] واستمر هذا حتى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث اكتمل فيهما انفصال الدولة عن الكنيسة، وتكامَل ظهور الدول القومية، وانتهى الصراع بانسحاب الدين والعلم كل منهما إلى ساحته الخاصة به.

---

(١) الثنائية (Dualism): مبدأ يقول بوجود عنصرين أساسيين: العقل والروح مثلا أو الخير والشر أو الإنسان جسد وروح. (المترجم)

(2) Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din, Nil yay.

ثم يحاول فتح الله كولن شرحَ وتشريحَ أسس الصراع بين الدين والعلم في الإسلام؛ فالإسلام يتناول الإنسان ككل؛ يتناول عقله وقلبه وروحه. والنظامُ الذي جاء به الإسلام يفتح أبوابه -بجميع مؤسساته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية- لكل التطورات العلمية والحقائق الكونية. بل إنه يعدّ الكون كتابا يجب على الإنسان قراءته وتأمله وإجراء التجارب فيه، وهو يشعر بالاحترام والتبجيل لهذا الكتاب النابع من تبجيله للخالق الذي خلقه وصوّره وقدّره. بل إن القرآن الكريم ذكر -وقبل عصور- بأن الأرض ليست ساكنة الحركة، بل تدور حول الشمس،[1] والشمس تدور حول نفسها في الوقت الذي كان علم الفلك آنذاك يتصور أن الأرض هي مركز الكون.

وهو يرى أن القرآن الكريم بذكره أسس الحوادث الطبيعية والشريعة الفطرية والتأكيد عليها، لعب دور الرائد للعلم وللتفكير الحر. كما أن آيات عديدة في القرآن الكريم مثل ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾(فاطر:٤٣) تشير بوضوح إلى "العلوم التجريبية" و"العلم العقلاني" في الأوامر الإلهية التكوينية. وهذان المثالان كانا يشكلان أسس التفكير الحر والعلم الحديث في العهد القريب لأوروبا. حيث كانت الكنيسة قد أسست ثقافة تقليدية متوارثة عن الآباء يمكن أن نطلق عليها "ثقافة الأسلاف" أو"ثقافة الآباء". إذ كانت ثقافة ذات قيم ثابتة وجامدة. وكانت هذه الثقافة موجودة في أساس الفلسفة السيكولائية في القرون الوسطى.

وحسب رأي فتح الله كولن، فإن على رأس ما انتقده القرآن الكريم، هو الظن والتخمين والتقليد والشعارات الجامدة. ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا

---

(١) ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾(يس :٣٨)

مَا أَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾(البقرة:١٧٠). وهكذا نرى أن القرآن يرفض هنا -وفي مواضع أخرى عديدة- مثل هذه السيكولائية الشعاراتية، ومثلَ هذا الفهم لثقافة الأسلاف، ويدعو -بدلاً من هذا- إلى البحث والتفكر والتأمل. ويعطي فتح الله كولن أمثلة أخرى من الآيات القرآنية التي تؤكد على هذا الأمر، منها: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ﴾(آل عمران:١٩٠)، ﴿فَلْيَنْظُرِ الإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾(الطارق:٥)، ﴿لاَ الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾(يس:٤٠)، ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(البقرة:١٦٤)، ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلاَ يُؤْمِنُونَ﴾(الأنبياء:٣٠). ويؤكد -انطلاقاً من هذه الآيات- اهتمام القرآن الكريم بالتفكر والتأمل والبحث والعقل. ثم يقف طويلا على التطورات الفكرية والعلمية التي شهدتها القرون الأولى للإسلام انطلاقاً من زاوية نظرته العلمية هذه. وطوال القرون الثلاثة الأولى استعمل المفكرون المسلمون الفكر العقلاني المستند إلى التجارب، واستطاعوا تسجيل نجاحات مبكرة في العديد من فروع العلم أكثر مما استطاعته أوروبا. وكان هذا مؤشراً على خاصية الحضارة الإسلامية وطابعها المميز.[1] وبعد أن يتناول فتح الله كولن هذا الموضوع باختصار، يشير إلى أنه لا يوجد في

---

(1) I. Korintoslulara 8/1.

الإسلام أي أساس للصراع بين الدين والعلم لا تاريخياً ولا فكرياً. ويَعد مثل هذا الاتهام ظلماً كبيراً للإسلام ومخالفة للحقائق التاريخية.

ينقد فتح الله كولن الفكر الديكارتي للفكر العلمي الغربي ولمنهجه الميكانيكي. فكما هو معلوم يقوم المنهج الديكارتي بإرجاع جميع الظواهر الطبيعية والحوادث البيولوجية والفيزيائية والنفسية إلى القوانين الرياضية والكمية التي تحكمها، محاوِلا إنشاء منظومة علمية متكاملة وواسعة. ثم يقدم شروحاً ميكانيكية وحتمية وقطعية في جميع العلوم الطبيعية. كان العديد من العلماء من أمثال "كوبرنيك" و"غاليلو" و"كبلر" و"بويل" و"باسكال" و"باكون" من أنصار هذه النظرة. لقد عدوا جميع المعلومات والعلوم السابقة ركاماً غير مفيد. لذا كان بيكون يقول بأنهم سيبدأون كل شيء من جديد. أما ديكارت فكان أكثر تطرفاً، فهو يقول بأن ما كان يدعى في السابق فلسفة لم تقدم أي شيء له قيمة.. ورمى "ديكارت" جميع الكتب القديمة التي قرأها جانباً، وحبس نفسه في غرفة.[1]

ولكن لم تتحقق هذه الادعاءات الحديثةُ الشكلِ؛ فكما يقول العلماء المعاصرون لم يستطيعوا حل جميع المعضلات في الطبيعة وفي الإنسان وفي المجتمع، ولم يستطيعوا فك ارتباط المناهج بالقديم.

يقول فتح الله كولن عن ادعاء الشمولية وعن هذا الغرور العلمي، بأنه عبارة عن وهم ويضيف: "لم يشهد أيُّ قرن من القرون في تاريخ العالم، من اكتشافات واختراعات تكنولوجية ومن غنىً ورفاه مثلما شهده النصف الأخير من هذا القرن (القرن العشرين). ولكنه لم يشهد أيضاً مثل هذه السطحية والشكوك والتردد والجهل للعلم الحديث تجاه الملكات

(1) Shapin Steven, Bilimsel Devrim, s. 82, İzdüşüm yay.

والقابليات الروحية والمعنوية واللدنية للإنسان. لقد ساد الاعتقاد في المحافل العلمية بأن جميع القيم المقبولة حتى ذلك الحين ستصَفَّى وتزال من الوجود، وأن العقل سيقوم بتسليط الأضواء على جميع الأشياء، وبالتالي سيقوم العلم بحل جميع الألغاز المتعلقة بالوجود والأشياء، وأن علوم الفلك والفيزياء والكيمياء ستكتشف كل ما في الكون من أقصاه لأقصاه وتحل جميع المشاكل في الطبيعة".[١]

قامت الفيزياء الحديثة بعد "ماكس بلانك" بتقديم مفهوم جديد -مثل فيزياء النواة والفيزياء الميكانيكية للموجات- يهدم أوهام من كان يبحث عن كل شيء في المادة، ويتطلع إلى الوجود من خلال زجاج مضبب.[٢] "...لقد أدت هذه التطورات إلى الإشارة إلى وجود عالم آخر غير منظور، إلى جانب العالم المنظور. وهذه التطورات الأخيرة الحديثة تدفعنا إلى فهم جديد وتفاسير جديدة. لذا فإن ارتباطنا السابق العجيب بالفكر التجريبي وبالفكر الوضعي الذي تحوّل إلى صنم مقدس وبالعقلانية الغربية، قد انفك لكي نأخذ طريقنا من الارتباط المادي بالطبيعة إلى حياة قلبية وإلى روحانية رحبة وإلى حياة أخروية أبدية.."[٣]

ويؤكد فتح الله كولن في مقالة أخرى على أن طبيعة العلم الوضعي لا تقول شيئاً مطمئناً ومشبعاً حول الإنسان وحول الكون بالمفهوم الحقيقي، يقول: "..لم يستطع لا الذكاء الإنساني ولا العلم ولا المنطق الإتيانَ بأي إيضاح وتفسير حقيقي حول بداية الكون ونهايته، ولا حول الخلق وأسرار الحياة. إن هذه المواضيع المهمة للإنسان والتي شغلته منذ القديم لا

(1) M. F. Gülen, Günler Baharı Soluklarken, s. 17

(2) M. F. Gülen, Günler Baharı Soluklarken, s. 17

(3) M. F. Gülen, Günler Baharı Soluklarken, s. 18-19

تزال ألغازاً يقشعر منها الذكاء الإنساني وقوة إدراكه.. إن العلم الإنساني والذكاء الإنساني لا يستطيعان فهم الحوادث الخارجة عن حواسسنا، ولا فهم الوحي والإلهام وطبيعة الحدس، ولا منابع العلم والعرفان، ولا حقيقة الأحلام التي هي عبارة عن صندوق أسرار، ولامنابع المعرفة للروح فوق الزمان والمكان. كما لايوجد هناك الاطلاع على أسرار أعماق النفس الإنسانية.. كل هذه الأمور أمور ميتافيزيقية لا يمكن إيضاحها، استناداً إلى مبدأ "السبب-النتيجة". وكذلك لا يستطيع إيضاح كيفية تأثيرها على العالم المادي، ولا حوادث الكرامات، ولا الأنفاس الخارقة غير الاعتيادية ولا أدعيتها. ولا يزال معظم الناس يلتجئ في هذه الأمور إلى الحلول التي يقترحها الدين، ويبحث عنها فيما وراء السماء."[١]

والخلاصة: أن البعد المادي والإلحادي للعلم الغربي لم يدخل إلى هذه الساحات من دنيا المعرفة في الإنسان، لأنها الساحات للدين والميتافيزيقية، وهي ساحات لم تنضج ولم تتطور فيها العلم الغربي، بل بقيت عقيمة. علماً بأن الأدوار الأولى للحضارة الغربية -كما يقول فتح الله كولن- قد تناولت كلا من العالم المادي والعالم الميتافيزيقي والمعنوي،[٢] وحاولتْ -وإن لم تكن بنجاح كامل- مَزْجَ الدين والعلم في بوتقة واحدة. ولكن العهد السكولائي أخل بهذه الموازنة لصالح الكنيسة، ثم عاشت أوروبا -بعد الحواريين- فترة "غنوصية" (Gnosticizm)[٣] طويلة. وقد تأثرت العلوم الإلهية المسيحية بالفلسفة اليونانية (الهيلينية) تأثراً كبيراً.

(1) M. F. Gülen, Günler Baharı Soluklarken, s. 98-99

(2) M. F. Gülen, Günler Baharı Soluklarken, s. 69; Yeşeren Düşünceler, s. 172.

(٣) الغنوصية: مذهب بعض المسيحيين يرى بأن المادة شر، وأن الخلاص يأتي من المعرفة الروحية. (المترجم)

وكان هذا التأثر يعني تحويل العقيدة إلى تفسير علمي بطريقة غنوصية، أي كانت هذه الغنوصية شكلا فجاً من السكولائية.[1] وللسكولائية بنية فجة وعجيبة، وهي تقوم في الغرب كنظرة خاصة للألوهية أكثر من كونها لاهوتاً.

والحقيقة أن أساس هذا الفهم يرجع إلى الفيلسوف الإسكندري "فيلون" (Philon) الذي طور الغنوصية اليهودية. قام فيلون بمزج التعاليم الأفلاطونية والرواقية (stoiciens) على أساس من الفيثاغورسية منتجا فكراً يمزج بين العلم والفكر اللاهوتي (٥٠ ق.م.). ثم قام الفلاسفة المسيحيون من أنصار مدرسة فيلون بتطوير تعاليم محفوفة بالأسرار لا يفهمها سوى المثقفين النصارى. كانت هذه التعاليم تنظر إلى الدنيا من زاوية الآلام. والذين لا يتجرعون هذه الآلام ولا يصبرون عليها، لا يصلون إلى الحرية المقدسة، فالدنيا نتيجة لخطيئة.[٢]

وبنى الغنوصيون النصارى عام ١٤٤م كنيسة، حيث أرسوا قواعد أول مدرسة حول هذه النظرة إلى الدنيا. وكانوا يهتمون بقراءة رسائل القديس بطرس في الأخص. لم يستطع هؤلاء الغنوصيون إرساء تعاليم قوية، ولكنهم ساعدوا على إكساب اللاهوت المسيحي صبغة فلسفية. وكما هو معلوم فإن السكولائية -التي شكلت أساسها تعاليمُ أباء الكنيسة والتعاليم الغنوصية- استمرت طوال القرون الوسطى. وقد هيأ العهد الطويل من اللاهوتية أساس النتزاع بين الدين والعلم في الفكر الغربي؛ حيث إن التوازن بين الدين والعلم كان يميل مرة لصالح الدين، ومرة لصاحل العلم. أي إن الفكر الغربي بات على الدوام أسير هوية ذات بُعد واحد.

"... دخل الإنسان الغربي في القرون الوسطى إلى طريق ذي بُعد واحد،

---

(1) Thilly Frank, Felsefenin Öyküsü, s. 236-245, İzdüşüm yay.

(٢) المقصود خطيئة آدم عليه السلام حسب العقيدة المسيحية (المترجم)

وبنى تفسير كل شيء وإيضاحه بنظرة لاهوتية. أما العصر الحديث فلم يركز نظره إلا على الأشياء وعلى الطبيعة ولم ير شيئاً سواهما، أي ولد هذا الفكر الحديث بطريقة شاذة وغير طبيعية، وسقط عاجزاً قبل أن ينضج ويتطور. أما عصر العلم والتكنولوجيا الحالي، فقد بالغ أكثر، إذ تطلع إلى الأشياء من زاوية مادية ضيقة ومن منظور يجعل الإنسان محور العالم.. وبدلاً من القيام بتعريف الإنسان بهويته وبماهيته الحقيقية وبمعناه الصحيح قام بقطع جميع علاقات الإنسان بالله، وركز نظره على القوانين الطبيعية حتى اختنقت أرواحنا وذهلت، وأفسد التوازن الموجود بيننا وبين الوجود".(1)

وهذا البعد الأحادي للعلم وصل في العهد الأخير إلى حد جعلنا سطحيين تماماً تجاه آلياتنا وقابلياتنا الروحية. فقد طور هذا العلم، تكنولوجيا قامت بتضخيم القوة المادية في الإنسان إلى درجة تهديده وتهديد البيئة والطبيعة... "وقد أصيبت العلوم الوضعية ولا سيما في نهاية القرن الماضي بالغرور والتبجح إلى درجة أنه رأى "روبان آلوس" (Ruban Alves) و"باول فيربند" (Paul Feyerabend) و"رينيه كانون" (Rene Guanon) -الذين يُعَدون لسان العلم الحديث والمتحدثين باسمه- بضرورة كبح لجامه بل حتى صفعِه ليعود لرشده.. والحقيقة أن الإنسانية توجهت في الربع الأخير من القرن العشرين للخلاص من بعض القيود والأصنام الفكرية، وحققت نجاحاً معيناً في هذا الصدد. ولكن لا يمكن القول بأنها تخلصت من عادتها القديمة، لأنها لا تزال تَعد العلم والتكنولوجيا المرشدَ الحقيقي والرائد الذي لا يخطئ، ولا تزال غير مدرِكة أبعاد عبوديتها في هذا المجال".(2)

(1) M. F. Gülen, Günler Baharı Soluklarken, s. 67-70

(2) M. F. Gülen, Günler Baharı Soluklarken, s. 71-72

وهكذا يتبين أن فتح الله كولن يؤكد في مقالاته على البعد الأحادي للعلم في الغرب، ويذكر أن الصراع بين الدين والعلم الذي ظهر في الغرب يستند في الأساس إلى الفهم الأحادي لكل من الأوساط العلمية والأوساط الكنسية.[١]

أ- العلاقة بين العلم والحتمية (Determinisim)[٢]

يسعى فتح الله كولن -في مقالاته وأحاديثه- عند إبدائه رأيه في العلم بإثارة الانتباه إلى العلاقة بين السبب والنتيجة، أي بين العلة والمعلول، ويراها سنة من السنن الإلهية في نظام الوجود. ويرى أن من أهم عوامل تأخر العالم الإسلامي من الناحية العلمية -إضافةً إلى عوامل أخرى- هي عدم رعاية العلماء المسلمين لهذه العلاقة الموجودة في كل صفحة من صفحات كتاب الكون.

وكما ذكرنا من قبل، فإن الفكر العلمي الغربي انطلق من أساس ميكانيكي وآلي في تحليله للعلاقات الموجودة في الكون وفي الوجود، بتطوير ما يسمى بالنظرية الحتمية وبالغ فيها. وكان من النتائج المهمة لهذا الأمر "التفسير المادي" للفكر العلمي. وبنسبة تعمقه في المادة واكتشافاته للعلاقات المادية أصبح بعيداً عن المعنى وعن البعد الميتافيزيقي لهذا العالم. لذا أنشأ حضارة ذات بعد واحد. وبتعبير آخر: فإنه على الرغم من قيام المفكرين الغربيين بالاستعانة سابقاً بشقي المفهوم الموجود في الفكر الإسلامي وفي الفكر الغربي حول "كتاب الكون" الذي هو نتيجةُ تجلي

---

(1) M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 67; Günler Baharı Soluklarken, s. 70, 83.

(٢) الحتمية (Determinisim): مذهب يقول بأن أفعال المرء والتغيرات الاجتماعية...الخ هي ثمرة عوامل محتمة لا سلطان للمرء عليها.

"الإرادة" الإلهية، و"الكتابِ المقدس" الذي هو تجلِّي صفة الكلام الإلهي، إلا أنهم تركوا فيما بعدُ الاهتمامَ بالكتاب الثاني (أي الكتاب المقدس). من ثم بقي الفكر الغربي سطحياً في موضوع الإنسان ووجوده في هذه الدنيا، وحكمةِ وسبب وجوده وعلاقته مع الله تعالى.

أما العالم الإسلامي فقد أهمل الكتاب الأول واكتفى بالكتاب الثاني فقط. وكانت النتيجة أنه -مع كون حياته الروحية وعقيدته في الربوبية والدار الآخرة، حياةً دافئةً- إلا أنه بقي متأخراً في الساحة العلمية. لذا نرى أن فتح الله كولن، كلما تحدث عن التطور والبحث العلمي، أشار إلى هذين الكتابين بشكل واضح وصريح أو بالإيماء إليهما.[1]

ولا بد من إلقاء نظرة على فكرة "الحتمية" في الغرب، لكي نفهم موقف فتح الله كولن منها بشكل أفضل؛ لهذه الفكرة تاريخ طويل يبدأ من القرن السادس عشر حتى بداية القرن العشرين، بل حتى الآن عند بعض التيارات الفكرية الديالكتيكية المادية.

وقد أرسيت قواعد الفلسفة الحتمية في الفكر الفلسفي وفي العلوم الطبيعية من قِبَل باكون ونيوتن وديكارت و"لومونوسوف" (Lomonosov) و"لابلاس" (Laplace) و"سبينوزا" (Spinoza). ثم من قبَل الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر. وهذه النظرة الفلسفية والعلمية تنفي إرادة الله وإرادة الإنسان بشكل كلي. وترى أن جميع ما يجري في الكون من حوادث، إنما يجري بعوامل القوانين والنظم الداخلية الموجودة فيه، ولا يعطي أي مكان لأي قوة خارجية أخرى. وكل ما يجري إنما يجري

(1) M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 93, 130, 194; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 32; Gurbet Ufukları, s. 157; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 50; Kur'anı Kerim ve İlmi Hakikatler, Yeni Ümit, sayı, 16, 17.

حسب رابطة "السبب-النتيجة" فلا شيء يظهر من العدم ولا يمكن تحويل شيء إلى العدم. وحسب هذه الحتمية القاطعة: لا دخل للإرادة الإنسانية في سير الحوادث في الوجود. لذا فلا يمكن الحديث عن حرية الإنسان، لأن ما يجري في الوجود من تغيرات وأحداث هي خارج سيطرة الإنسان، وتجري بفعل عوامل معينة.

وهناك أجنحة أكثر اعتدالا من أنصار الحتمية، حيث يعترفون للإنسان بحرية محدودة. أما بخصوص القوانين الطبيعية فهم أيضاً يرونها حتمية.. وحاولت الماديةُ الديالكتيكية تقديم صورة ثورية لنظام الوجود، فادعت أن العالم يشكل بذاته حقيقة، وأن هذه الحقيقة لم تظهر بعامل فوق الطبيعة. وهي ترى أن طبيعة الوجود في تغير دائم، وأن هناك عللاً وأسباباً وراء أحداث الطبيعة وميلا إلى التغير والتبدل. ويحدث هذا التبدل والتطور، بحيث لا ترجع أي جزيئة إلى حالتها السابقة، بل تكون في مستوى أعلى.

وتكمن أهمية الحتمية في تاريخ الفلسفة والعلم في كيفية اكتشافها للقوانين الطبيعية وفي طريقة تطبيق هذه الحتمية على المجتمع وعلى التطورات العلمية، لأن شكل التطبيق هذا أدى إلى نتائج سياسية وأيدولوجية واجتماعية خطيرة. وقام علماء الاجتماع مؤخراً بنقدٍ لاذع لشكل تطبيق الحتمية على الإنسان وعلى المجتمع بشكل صارم وفج. فهؤلاء يرون أن الأسباب والعوامل الموجودة في العالم المادي تنطبق بمقياس معين فقط على الحوادث الاجتماعية. كما عارضوا كون هذه القوانين تنفي إرادة الإنسان أو تأثير بعض القوى الخارجية. وإلا كان معنى هذا أسر الإنسان في دائرة الجبر المطلق وتعطيل إرادته تماماً. ومع ذلك فإن اعتراف علم

الاجتماع بحرية إرادة الإنسان لم يكن يعني أي اعتراف بتدخل إرادة إلهية سامية. ولكن يجب التسليم بأن البحث في الطبيعة عن علاقة الأسباب بالنتائج -رغم آثاره الاجتماعية والسياسية السلبية- قد طور العلم، وكان عاملاً في اكتشاف السنن الإلهية في الكون.

ويصرح فتح الله كولن بأن هذه العلاقة بين السبب والنتيجة، شكلت القوة الدافعة وراء المكتشفات العلمية وبحوثها. ولكنه يعترض على التطبيق غير الصحيح له والتطبيق الشامل الذي يستبعد الأهداف الإلهية والإرادة الإنسانية ويطفئ لهيب الذكاء الإنساني ودوره. كما يشير فتح الله كولن، إلى أن العلاقة العِلِّيّة سارية حتى في الحياة الاجتماعية، وإن لم تكن بنفس سريانها القطعي في العالم المادي. ويدلل على هذا بالقول بأن التكرار في التاريخ يدل على هذا، لأنه متى ما كانت العوامل متشابهة كانت النتائج متشابهة. وهذا يعطينا درساً في وجوب تعيين تصرفاتنا وسلوكنا لكي نستطيع الوصول إلى أهدافنا في المستقبل.

يقول الأستاذ كولن: "إن مراعاة الأسباب -ضمن إطار الأسباب- وظيفة يجب القيام بها، وتجاهلُ هذه الأسباب نوع من الجبرية. والطريقُ الوسط هو مراعاة الأسباب، واتخاذُ التدابير اللازمة دون ترك أي فجوة أو ثغرة، ثم الاعتمادُ على الله تعالى والتوكل عليه. فيجب أخذ "السبب-النتيجة" و"العلة-المعلول" بنظر الاعتبار والاعتراف بالعلاقة بينهما شريطة ألا ننحرف في دنيا الفكر إلى حتمية صارمة، بل إلى طريق وسط يفتح فرجة لحتمية مشروطة. ولا أدري هل سيُقبل هذا التأويل ويعد عذراً مقبولا أم لا؟ ولكني أقول بأن مبادئ العِلِّية وتناسب العلية موجود في عالم فكرنا إذا دقق عنه وبُحث وكان موضوعاً لتقويمات مختلفة. إن كان

المبدأ الحتمي الجبري هو: "أن الأسباب نفسها إن أثرت في الظروف نفسها، ولدت النتائج نفسها"، فإننا نقبل بهذا طبعاً ونوافق عليه. وإذا تناولنا هذه الملاحظات ضمن مقاييسنا، قلنا بأن هذا المبدأ (أيْ مبدأ السبب-النتيجة) يظهر أيضاً في كل حين في العلاقات الاجتماعية، وإن لم يكن بنسبة ظهورها في العالم المادي. لذا كان علينا أن نفكر جيداً في النتائج التي ستسفر عنها تصرفاتُنا الحالية في المستقبل. أجل، إن مستقبل هذا المجتمع، ومستقبلَ هذه الدولة وبقاءها، بل ومنزلتها بين الدول الأخرى، مرهونة بما نفعله وبالخطط التي ننتهجها ونسير عليها اليوم. وإلا فلا مهرب من مواجهة حوادث مفاجئة تأخذنا على غرة في الداخل والخارج.

علينا ألا نجلس في بيوتنا وننتظر المفاجئات وكأن كل شيء يهيَّأ في عالم آخر ثم يوهَب لنا ويقدَّم إلينا جاهزاً كاملا. إضافة إلى هذا يتعين علينا أن نقرر جيداً عما إذا كنا داخل الحياة أم على هامشها. فإن كان المجتمع يوحي إليك قائلاً: على الإنسان أن يمضي وقته بالمتع، ولا يشغل باله بالمستقبل كثيرا، وكما قال "عمر الخيام":

"لا تصرخ ألماً من يوم مضى
ولا تأمل عبثاً في يوم آتٍ
فالماضي والمستقبل كلاهما وهم
أمامك الحاضر فاغرف منه لذة
لا تُتعب نفسك بالتفكير وإلا تنصرعْ..
واقتنص الفرص في نعم الله تعالى لأنها أيضا عبادة."

إن كان المجتمع يقول هذا، فهو مجتمع ميت وفاقد للجوانب الروحية والمعنوية. ومهمة المثقفين والإداريين في هذا المجتمع إنقاذه -بجميع

طبقاته- من هذا الانحراف الفكري المخيف ومن المنزلق الروحي، وتوجيهُه نحو أهداف سامية، وتنويره بالفكر العلمي. وإلا فإن إشغال الجماهير بالحوادث السياسية اليومية العقيمة -بدلا من العلم الحقيقي وجوهر الفكر- ومحاولةَ إقناعه بأن تغيير الحكم السياسي سيحول الحياة إلى رفاهية، سوف يؤدي إلى تحويل المجتمع إلى ركام من المشاكل".[1]

ب- الدين والعلم والأيدولوجية

استُعمل العلم والفعاليات العلمية طوال القرون الوسطى كقاعدة لأهداف أيدولوجية، كما استُعمل الدين وتعاليمه لإرساء قاعدة لمثل هذه الأهداف والغايات. وكمثال على هذا نستطيع التذكير بأن المسيحية طوال العهد السكولائي في القرون الوسطى تحولت إلى أداة بيد الكنيسة للدفاع عن الأيدولوجيات الثقافية والسياسية الرسمية للإمبراطورية. وكما قامت الأيدولوجية الرسمية باستغلال الكنيسة في سبيل أغراضها السياسية لعهود طويلة، كذلك قامت طوال القرن الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين باستعمال العلم والتطورات العلمية في هذا الاتجاه، وانقلب الصراع المتواضع بين الكنيسة والأوساط العلمية في البداية إلى مجابهة أيدولوجية انتهت بفصل الكنيسة تماما عن الدولة. ومع أن أجهزة الدولة استطاعت إبعاد الدين وإخراجه عن حلبة الصراع، لكنها واصلت استعمال العلم كوسيلة أيدولوجية، إلى درجة أن العديد من العلماء طالبوا باستقلال العلم -الذي بدأ يصطبغ بالصبغة العسكرية- عن الدولة وعن الأهداف السياسية والأيدولوجية.

---

(1) M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 105, 179-181; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 114; Beyan, s. 88, 105; Zamanın Altın Dilimi, s. 19; Işık Karanlık Devr-i Daimi, Sızıntı, Kasım 2003.

لذا أكد فتح الله كولن -استناداً إلى هذه الحقيقة التاريخية- على وجود مخاطر ومحاذير كثيرة في استغلال العلم أو الدين كأداة أيدولوجية؛ فهو يرى أن الدين وكذلك العلم أداتان للبحث عن الحقيقة. فللحقيقة جانبان، يشكل الدينُ أحدهما ويشكل العلم الجانبَ الآخر. فمِن جهةٍ، يحاول الإنسان بشعوره وإدراكه اكتشافَ علاقته مع الوجود، ويحاول من جهة أخرى معرفة كيفية التصرف تجاه هذه الحقيقة. فعالياته الأولى تمثل العلم (ومن ضمنه مصادر علم الدين) والثانية تمثل الدين. أي إن كان هدف العلم اكتشافَ الحقيقة، كان هدف الدين تعيين وتنظيم تصرفات وسلوك الإنسان تجاه هذه الحقيقة. فإن خرج العلم والفعاليات العلمية خارج حدود اكتشاف الحقيقة، انقلب إلى أيدولوجية. يقول الأستاذ فتح الله كولن:

"إن لم يكن في أساس العلم تحليلُ الوجود وإيضاحه، واكتشافُ الحقيقة وامتلاك وَجْدٍ وعشق في سبيل هذا الاكتشاف، فهو علم أعمى، ولا تخلو اكتشافاته من التناقض. والعلم الذي يراد منه فقط تحقيقُ منفعة فردية أو عائلية أو اجتماعية، سيصادف دون شك انسداداً وأزمة، كما أن المعرفة التي يراد منها مصلحة حزب أو أيدولوجية لا بد وأن تواجه المصاعب في نهاية المطاف".[1]

"كان من نتائج استخدام العلم كأداة أيدولوجية في القرنين السابقين تحويلُ البلدان المتأخرة إلى بلدان محتلة. وتم تخريب الآلاف من العناصر الثقافية والحضارية باسم العلم الحديث، ثم نهبت الثروات الثقافية والدينية والحيوية. كما تم تخريب البيئة الطبيعية وتلويثها إلى حد أصبح يهدد النسل الإنساني. وكما يكون العلم أداةَ تهديد وخطر إذا تشوهت هويته،

(1) M. F. Gülen, Işığın Göründüğü Ufuk, s. 10.

كذلك من الخطر أن ينقلب الدين إلى أداة أيدولوجية. فالدين في الأساس بحر من العلم بمصادره المعروفة الموجودة فيه، وعنصر حيوي من زاوية عشق الحقيقة، وآلية ديناميكية ذو أسلوب واضح يتجاوز أفق المعرفة، ورائد عميقُ الأداءِ لا يَخدع ولا يُضل".[1]

ويقول أيضاً: "عندما يكون العلم أداة في يدِ فكرٍ أو تيارٍ أو تعاليمِ مذهب معين، يمكن أن ينقلب إلى عفريت يقطع الطريق أمام الحقيقة ويُضيق أفقها، وينشر التعصب وبأسلوب عدائي. كذلك يمكن للدين -الذي هو حقيقة سماوية- أن ينقلب في يد التعصب الفكري إلى أداةِ حقد وعداءٍ ونفور، ووسيلة لاستعمال عواطف الانتقام والكره. لذا فمن العجيب أن ينقلب شيء إلى ضد طبيعته وهويته".[2] ويقول: "والآن تخيلوا مركزاً للعلم -الذي هو في الحقيقة مكان مبارك مثل المعبد- إذا ارتبط بشكل أو بآخر بتيار فلسفي معين، أصبح أسيراً له. وبالتالي فإن هذا العلم لم يعد حراً بل أسيراً في قبضة فكر متعصب. عند ذلك يكون هذا العلم ملعوناً أكثر من أي جهل أو جاهلية. وإذا أريد من أي دين أن يكون وسيلة سياسية أو غير سياسية لمنفعة حزب ما، انقلب معبد ذلك الدين إلى مِلْكية ومكان صغير لذلك الحزب، وتكون العبادة فيه نوعاً من مراسيم التشريفات. عند ذلك تكون السمة الربانية لذلك الدين والديانة قد جُني عليها تماماً.

أجل، إن كان البعض يدعي تبني العلم في مجتمع ما، ويستعمل دُور العلم أداة لرغباته وأهوائه، وواجهة لأيدولوجياته، فإن تلك الدور تخرج عن كونها أماكن مباركة كالمعابد، وتتحول إلى ميادين للرغبات والأهواء الجامحة ولمشاعر العداء والخصام. كذلك إن كان هناك مجتمع يدعي فيه

(1) M. F. Gülen, Işığın Göründüğü Ufuk, s. 10.
(2) M. F. Gülen, Işığın Göründüğü Ufuk, s. 10.

البعض "التديّن" ولا يتورعون عن إسناد الكفر والزندقة والنفاق إلى الذين يختلفون معهم فكرياً أو سياسياً، فإن هذا الدين الممَثَّل من قبل هؤلاء، يُبعد الناس عن الله ويسد أبواب الأمل والرجاء أمامهم، ويملأ قلوبهم ظلاماً وسواداً. ويقع -طبعاً- وزر كل هذا، على هؤلاء، لأنهم يحوّلون الدين إلى حالة خوف وفزع مما يناقض الغاية الأصلية والأساسية لنزوله".(١)

ويرى فتح الله كولن أن تحويل العلم والدين إلى أيدولوجية، هو نتيجة لضعف بشري. ويقول بأن بعضهم يقومون بهذا، لكي يستروا ضعفهم البشري أو يسدوا الثغرات الضعيفة فيهم. واستعمالُ الدين والعلم في عملية السد أو الحشو، يتعارض مع سمو العلم والدين. ويرى فتح الله كولن أن السبيل الوحيد في الخلاص من هذا الضعف هو الالتزام بعشق الإله وعشق الحقيقة، وباحترام العلم. ولم تذق البشرية مثل هذا العشق إلا عن طريق الأنبياء والمرسلين.(٢)

وينتقد فتح الله كولن هذا الأمر -كما رأينا- نقداً شديداً، ويتهم القائمين به بالانحراف عن نهج الدين وعن نهج العلم.(٣) وحسب رأيه فإن الغاية من العلم والبحوث العلمية، هي الوصول إلى الحقيقة الإلهية وإلى العشق الإلهي. فقد أبعدت الفلسفة الوضعية الدينَ -ومنذ قرون عدة- عن قيمه العليا. ففتح الله كولن يحاول توسيع إطار العلم من جديد، وإدخال العشق فيه وفتح مساحة ميتافيزيقية له.(٤)

---

(1) M. F. Gülen, Işığın Göründüğü Ufuk, s. 10.

(2) M. F. Gülen, Işığın Göründüğü Ufuk, s. 12

(3) M. F. Gülen, Çağ ve Nesil, s. 115-118; Günler Baharı Soluklarken, s. 70, 84, 90; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 102-107.

(4) M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 172-188; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 16-20, 57, 65-70; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 36, 97; Kendi

لقد وُضعت -منذ الماضي- مفاهيم عديدة -مثل الحب والمحبة- خارج ساحة البحوث العلمية. وعندما وَضع فتح الله كولن هذه المفاهيم الميتافيزيقية والتصوفية في هذه الساحة من جديد، إنما أعاد الإشارة إلى النظرة "الكوزمولوجية" (Cosmologist)، (علم الكونيات) القديمة التي تقول بأن الحب هو علة خلق الكون. والنظرةُ الكوزمولوجية القديمة كانت تقيم علاقة عليا دائمة بين الإنسان والكون والله. ولكن عند ولادة العلوم الحديثة أُهملت هذه النظرة، حيث غرقت العلوم في خضم المادة وأصبحت صماء وعمياء تجاه جميع العلاقات الدينية والخلقية والميتافيزيقية، وانقلبت إلى حالة ذات بعد أحادي. ويصف فتح الله كولن هذا العمى بأنه "انحراف واستيحاش".

ج- العقل - العلم - الثقافة

يتناول فتح الله كولن الفلسفة العقلانية المفرطة التي عادت مرة أخرى كتيار في حياتنا الفكرية وكترسبات فكرية من القرن التاسع عشر. فكانت أعوام التسعينات في تركيا أعواما حاول فيها المثقفون والمفكرون إحداث حركة حيوية في الساحة السياسية والاجتماعية والدينية بتبني الفلسفة العقلانية. فوُضع كل فكر وكل حركة موضع البحث والتدقيق والمساءلة على أساس من "العقلانية" (Rationalism)، لأن الحياة السياسية -وبالتالي الحياة الثقافية- كانت قد أفلست نتيجة الإدارة السيئة والفاشلة التي استمرت سنين طوالا، والقائمة على النهب؛ حيث تدهورت جميع المؤشرات الاقتصادية، مما دفع المفكرين والسياسيين والاقتصاديين إلى

Dünyamıza Doğru, s. 19-25, 66; Beyan, 127; Sohbet-i Canan, s. 66; Hakikat Aşkı, Sızıntı, Mayıs-2004; İlim ve Araştırma Aşkı, Sızıntı, Haziran-2004.

محاولة الخلاص من هذا الوضع البائس، وذلك بوضع كل شيء على المشرحة ومحاولة نقده بنظرة عقلانية.

وارتفعت الأصوات بهذا الاتجاه حتى في المواضيع الدينية والإلهية، على الرغم من الاعتقاد السائد بأنها من الأمور السامية التي لا ينبغي أن يطالها النقد والنظر إليها بعقلانية وفي إطار الإنسان والمادة. وبدلا من اتجاه العقل إلى الله وأسمائه الحسنى وتجلياتها الكونية -كما هو موجود في الفكر الإسلامي التقليدي- توجه إلى دنيا الإنسان وإلى المشاكل الاجتماعية اليومية وإلى الساحة الاجتماعية والمادية. وقد يبدو هذا طبيعيا، إلا أنه ينقلب في المدى البعيد إلى قلب النظام المرجعي التسلسلي للفكر الديني رأسا على عقب. فالعقل هنا يصبح بشريا ومدافعا عن الضعف البشري والمادي والاجتماعي. بينما العقل في الفكر الإسلامي التقليدي من أهم الوسائل التي تربط الإنسان بالله وباللانهاية، وأهم قابلية تقوم بتأسيس العلاقة بين الإنسان والله والكون. بينما كان أنصار المذهب العقلاني يريدون أن ينقلب العقل إلى مجرد قطعة بسيطة من الحياة المادية والبشرية. وهذا يعد تهديداً للدين وخطراً عليه. وهذه كانت هي المشكلة وراء النقاشات الجارية في الفترة الأخيرة في معاهد كليات الدراسات الإسلامية حول النظرة التاريخانية للنصوص الإسلامية. ولو تأملنا عن قرب شكلَ التحليل الجاري للفكر الديني التقليدي، لرأينا محاولة لإنزال الفكر الديني عن مكانه السامي المتعالي.

لقد دخل الإنسان -في كل الساحات السياسية والاجتماعية- إلى جميع صور الحياة المعاصرة وما فيها من متع، واتخذ عادات جديدة في الحياة والفكر. وهذه العادات أنتجت طرازا ماديا من الحياة ومن

الانكباب على الدنيا حتى عند الأوساط المتدينة مع الأسف. وعندما لم يعد العقل مرتبطا بالمثل العليا، أصبح أداة لتبرير هذه العادات وهذا الطراز من الحياة.

لذا فإنني أُولي أهمية كبيرة للمقالة التي نشرها فتح الله كولن، في عدد آب لسنة ١٩٩٩ في مجلة "الأمل الجديد" (Yeni Ümit). فهي تلفت أنظارنا إلى المنابع التي تسوقنا إلى الحياة المادية التي تبحث عن اللذة على الدوام، وإلى المهمة الإلهية التي يحملها العقل. لذا فهي بمثابة تجديد للروح والإيمان والفكر.

وقبل أن يخوض في النقاش التاريخي لمفاهيم فلسفية وصوفية منتشرة من قبل، مثل العقل النظري والعملي، والعقل الباني والمبني، وعقل المعاد، العقل السماوي، العقل الأرضي، عقل المعاش، العقل الترابي..الخ. يتناول العقلَ بحاله المجرد، ومن المنظور القرآني ومنظور رسائل النور. ويقوم إلى جانب هذا بإيضاح مهم حول كيفية قلب العقل للمعلومات إلى معرفة. عنوان المقال هو: "المعقولية ووجهان للعقل". والمقال ليس مقالا فلسفياً.. والمعقول حسب القرآن، هو ارتباط الفكر باللانهاية. فهذا هو المحور الرئيسي للمقال. ومثل هذا الارتباط يؤدي إلى عمق في الإيمان، وثراء في المعرفة. والقرآن يؤكد على هذا في كل دعوة له للتعقل، ويوضح القواعد التي يرسمها ليوصل العقل والقلب -في الآيات الكونية- إلى التوحيد. والقرآن يعلمنا كيفية استعمالنا للعقل وكيف نجعل قلوبنا وضمائرنا حية يقظة. فالدعوة إلى العقل في القرآن مرتبطة دائما باللانهاية... "يربط القرآن جميع رسائله ودعوته بالعقل والمنطق. ويتحدث في إطار لا يمكن للعقل ولا للشعور الاعتراض عليه ويغلّف كل طلباته بالمنطق".

يمتد العقل في الوجود والأشياء إلى اللانهاية. وتتحقق دعوة القرآن للعقل على أساس من التفكر في الوجود والأشياء. فكأنه خلق للوصول من الكثرة إلى التوحيد. والقرآن يدعو لاستعمال العقل في محور التوحيد. فالتوحيد والوحدة هما المعقول في القرآن، والشرك والكفر هما غير المعقول. ويعطي القرآن أفضل الأمثلة ضد جميع أنواع الكفر والإلحاد. ويشير إلى أن جميع أنواع الوجود أو الاضمحلال في الكون، وجميع التغيرات والتبدلات في كل يوم وفي كل موسم تجري ضمن نظام وبسهولة، وكلها تشير إلى حقيقة التوحيد وإلى عدم منطقية الشرك. وذلك بأسلوب يحرك الحواس الخمس في الإنسان.

ويتناول سعيد النورسي في رسائل النور دعوة القرآن إلى التوحيد بأسلوبه الواضح الجذاب. ويشرح فتح الله كولن هذه الخاصية في رسائل النور فيقول:

"تُكرِّر رسائل النور وجوبَ قراءة كتاب الكون ومعرضِ الوجود وتأمُّلَهما، وإلى أن الأنبياء والأصفياء والأولياء وعلماء المسلمين هم ممثلو المعقول وممثلو الدعوة إلى قراءة الكون. ومع وجود خطوط من الفروق الزمنية، فإن الأسلوب المتبع في هذه الدعوة بقي في الإطار نفسه. وهو الدعوة إلى تأمل الأرض والسماء، والبحثِ الدقيق في الأشياء والحوادث، وإرجاعِ كل شيء إلى صاحبه الحقيقي وربطها به، ثم إحساسِ الضمائر بالاطمئنان من هذا التوجه المنطقي والمعقول، وتحول العلوم إلى منابع للمعرفة وإلى أذواق روحية".

والحقيقة أن طريق التفكر والتعقل تقليد في التفكير الإسلامي منذ عدة قرون. ويقوم فتح الله كولن بتناول البحوث الفلسفية والكلامية والصوفية

الطويلة التي تتناول هذا الموضوع، ويبسطها، لتكون واضحة وقابلة للفهم بسهولة من قبل الجيل الحالي. وتتناول هذه المقالة بأسلوب جديد وبإيجاز شرحَ ما جاء في الكلمة العشرين/ المقام الثاني من رسائل النور، وما جاء في أواخر الكلمة العاشرة، وما جاء في الكلمة التاسعة عشرة منها في مسألة الحشر، وكيف أن طريق الشرك أصعب من طريق الحق بمائة ألف مرة وغير معقول وغير منطقي. وكيف أن طريق التوحيد طريق في غاية اليسر والسهولة والمعقولية.

والأساس في هذا التعقل والمعقولية هو وجود الخالق ووحدانيتُه، وعدم وجود أي شريك أو نظير أو ند أو كفء أو مثيل له، وأنه لا يحتاج إلى مساعدة أو إلى مساعدِين، لأن النتيجة التي سيصل إليها العقل بعد التأمل -حسب القرآن- هي التوحيد ورد الشرك. أي إن أهم وظيفة للعقل وللتعقل هي إعلان التوحيد ورد الشرك. لذا فإن عقلانية كالعقلانية المادية للقرن التاسع عشر غير موجودة في القرآن. كما لا توجد في الفلسفة العقلانية أيُّ توجه يستهدف قيماً إنسانية واجتماعية عُليا. لذا فإن تعابير من أمثال: "العقلانية في الإسلام وفي القرآن" تعابير غير صحيحة، وتعد تحريفاً للفكر الإسلامي. وأرى أن من المهم قراءة المقالة المذكورة للأستاذ فتح الله كولن من هذه الزاوية أيضاً. فمفهوم العقل والتعقل فيها مفهوم مستقيم ويحمل صفة التوحيد، ويسير متوازيا ومتفقاً مع الموقف القرآني وموقف رسائل النور في هذا الخصوص.

يهتم فتح الله كولن في هذه المقالة بدور العقل والتعقل، وليس بالبحث عن ماهية العقل. وهذه هي كيفية تناول القرآن للعقل، إذ لا يَرِد العقل في القرآن كمفهوم مستقل. بل يتم تناول ما نطلق عليه اسم

العقل العملي. وقد اتبع فتح الله كولن هـذا النهج في مقالته هـذه.

وفي الفكر الإسلامي التقليدي عندما يَرِد العلم أو المعرفة، فالمراد العلم النافع في الحياة. بينما مفهوم الغرب عن العلم في الأساس هو ما كان متوجها للحصول على "القوة" و"القدرة".[١] أي كل ما يزيد منه القوةُ والقدرة للسيطرة على الطبيعة وعلى المادة وعلى الفرد وعلى المجتمع، وبالتالي يجب استعمال العقل في هذا الاتجاه. وكما أَبعد الغربُ العقلَ عن القيم السامية، كذلك أَبعد العلمَ عن تأثير أي شيء مقدس. بينما يرى الإسلام والمسلمون أنه لا يمكن فصل العقل وفصل العلم والمعرفة عن القيم السامية. أي سوء استعمال العقل والعلم والمعرفة سينتج نتائج فردية واجتماعية سيئة دون شك؛ منها وقوع المجتمعات في أسر الشرك الذي يعد أبعد شيء عن العقل والمنطق. وأعطى القرآن الكريم أمثلة عديدة لأقوام وقعوا في هذا الأسر.. ويتناول فتح الله كولن هذا الأمر في مقالته بنفس المنظور القرآني ورسائل النور فيقول:

"الخاصية الأساسية التي يتميز بها النظام الفكري للإسلام اعتبارُه الكتاب والسنة أهم مرجع ضمن المراجع العديدة (...) ولم يشعر بحاجة لا لميراث السابق ولا لأي ترف فكري جديد".[٢]

"في نظامنا الفكري، يُعد العقل والفكر والقلب والمشاعر الإنسانية والوحي بكل ثماره.. مهماً جداً، ويُعد كل منها وجها مختلفا لحقيقة واحدة".[٣]

"في نظامنا الثقافي، تعد العلاقة بين الإنسان والكون والله -راعَينا في

---

(١) المثل الإنكليزي "المعرفة قوة The Knowledge is power" يؤكد هذا المعنى (المترجم)

(2) M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 118

(3) M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 114

هذا الترتيب التابعَ والمتبوع- من أهم الأسس. وتجري جميع فعالياتنا الذهنية والفكرية والعملية بالارتباط معها. إن المنطق الأوروبي الحديث -الذي هو ميراث المنطق اليوناني تماما- يهتم فقط بالإنسان وبالأشياء والحوادث، وبالتالي فهو يهمل حقيقة الألوهية إما كاملاً وإما يعدها موضوعا ثانويا. بينما نحن نرى أن الإنسان والكون معرض وكتاب، وهذا الكتاب -مع الحوادث الجارية- يَنطق بوجود واجب الوجود، ويَشرح الذات الإلهية ويعرض أمام الأنظار بدائع آثاره. وهو لسان ينطق بجلاله وعظيم قدرته. وبدلا من النظرة العقلانية للفكر الغربي الحديث -الذي يُعد امتداداً للفلسفة اليونانية- التي تنظر إلى الألوهية وكأنها شيء معطل لا دور لها، فإن ثقافتنا قائمة على مشاهدة العلاقة بين الصنعة والصانع، وبين الأثر والمؤثر، وبين الخالق والمخلوق. ونحن في منظومتنا الفكرية نقوّم الإنسان والكون، وننظر إليهما كواسطة وكوسيلة للوصول إلى أفقِ معرفة وعرفانٍ معين، فنتجه إلى الخالق العظيم ونبحث عنه. إلا أن الآخرين يقفون على النتائج العملية لفكرة الألوهية، ويربطون كل شيء بالحوادث والمادة. وبينما نتخذ نحن -إضافة إلى العقل العملي- الكتابَ والسنة وما ينحدر منهما من مصادر مرجعاً أساساً، يَعدّ هؤلاء العقلَ والأحاسيس المرجعَ الوحيد للعلم والمعرفة. وبذلك يقومون بتضييق دائرة العلم والمعرفة".[1]

د- العقل والوحي والتجربة

كما ذكرنا من قبل، فإن فتح الله كولن يعترض على الفكر الغربي ومنهجه في التفكير، لكونه مفْرطاً في النظرة الوضعية والعقلانية.[2] وفي

(1) M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 86

(2) M. F. Gülen, Prizma, 2/66

فترة من الفترات تم إبعاد الدين والميتافيزيقيا عن الحياة العلمية تماماً، نتيجةً لنظرة البعد الأحادي للعلم.

والاعتراضُ الذي قدمه المفكرون المسلمون حول تاريخ الفكر والعلم في الغرب كان على هذا الاتجاه الأيدولوجي الذي ينكر عنصر "الوحي" ويهمله. فمصادر العلم -حسب نظرة المفكرين المسلمين من السابق وحتى الآن- هي:

١. الحواس السليمة (أي الأمور التي تدخل في نطاق الحواس)

٢. العقل

٣. الوحي: أ- الخبر المتواتر (القرآن). بـ- الخبر عن الرسول ﷺ.

عَد الفكر الغربي المصدرين: الأول والثاني أساساً للعلم، وأهمل الوحي وعده خارج نطاق العلم. وأنتج هذا الموقفُ تيارين قويين في الفكر العلمي الغربي هما: "الوضعية" (Positivism)، و"العقلانية" (Rationalism). بالنسبة للوضعية فقد اعتَبرت المصدرَ الأول (أي الحواس الخمس) هو الأساس. بينما عدت "العقلانية" المصدر الثاني (العقل) هو الأساس في العلم. وردتا جميع التجارب البشرية، وقالتا بأن أي شيء خارج نطاق الحواس والعقل لا يمكن أن يكون موضوعاً للتجارب ولا للعلم. وقد أثر هذان التياران الفكريان تأثيراً كبيراً وجذرياً في جميع الساحات؛ بدءًا من العلم والفكر، إلى المجتمع والاقتصاد والتاريخ والكون. ونحن لا نريد هنا الدخول إلى تفاصيل هذا الموضوع. ولكننا وددنا -فقط- التأكيد على أن المفكرين المسلمين يرون استحالة الوصول إلى علم صحيح إلا بالمصادر الثلاثة المذكورة أعلاه. ويوافق

فتح الله كولن على هذا، ويؤكده أيضاً.[1] ولكنه عندما يشرح هذه المصادر الثلاثة يقف أيضاً عند عناصر فرعية لها. إن وجود مصادر العلم لا يكفي لتحصيله ولا لترتيبه في منظومة معينة ولا في توسيعه وتطويره. بل لا بد أيضا لنشرهذا العلم المأخوذ عن طريق هذه المصادر بين المجتمع وتطبيقِهِ في الحياة العلمية وتنظيمه في الحياة اليومية من انتشار حب العلم والشوق لتحصيله عند الجماهير. فسرُّ تطور العلم في أوروبا هو في انتشار حب العلم بين طبقات الشعب، إذ لم يكن تحصيل العلم مقصوراً على جامعات الدول ومختبراتها، بل كان كل شخص يسعى إلى الوصول إلى هدف علمي معين في بيته ومنزله. وعندما يتناول فتح الله كولن موضوع الجامعات يؤكد على أهمية مراكز البحوث العلمية وعلى ضرورة وجود أعداد كافية منها إلى جانب الجامعات. وفي حالة غياب هذه المراكز البحثية ستقوم الجامعات بإنتاج أفكار نمطية. ومع الأسف فإن جامعاتنا أنتجت -لمدة طويلة- أفكاراً نمطية بدلا من العلم. وهذه الأفكار النمطية تقتل العلم والبحوث العلمية. لذا كان من الضروري أن يكون هدف الحصول على العلم والقيام بالبحث العلمي غاية كل شخص في المجتمع، فإن لم يتحقق هذا انتشرت الأنانية في المجتمع.[2]

عندما ننظر إلى تصنيف الإسلام لمصادر العلم والمعرفة، نلاحظ أن القيمة المعطاة "للوحي" في الفكر الإسلامي تفوق القيمة التي تعطيها الثقافات الأخرى له. إن هناك محاولات في الغرب تقوم بالاستعانة ببدائل إلى جانب العلم، حيث ظهر هناك مثقفون يرون الاستعانة بالسحر

(1) M. F. Gülen, Kalbin Zümrüt Tepeleri, 2/19; Prizma, 2/66

(2) M. F. Gülen, Fasıldan Fasıla, 3/194

وحالات التسامي (Transcendental)[1] واستدعاء (تحضير) الأرواح والتنويم المغناطيسي تخفيفاً للقلق النفسي المتنامي. ولكنهم يهملون عن عمدٍ "الوحيَ السماوي" الذي جاء به الأنبياء. وكلما عبّر فتح الله كولن عن مفهومه للعلم يشير إلى علاقة الوحي به؛ يقول: "إن تأمل الوجود والأحداث وقراءتها قراءة جيدة وتفسيرها تفسيراً صائباً، ثم المحافظة على التوازن بين الإنسان والكون وحقيقة الألوهية، من أهم جوانب العمق للأنبياء ومن أهم مميزاتهم. فقد تيسر للأنبياء وحدهم الشعور والإحساس بالوجود ككُل، والفهمُ التام لتجلي الأشياء (التي هي نماذج فيما بينها، لبعضها البعض) في صورتها العمومية، ولقوانين الوحدة ذات الصفة الكونية المحيطة بالموجودات.. وهذا أبهر معجزاتهم، لا سيما معجزة سيدنا روح سيد الأنام (عليه أكمل التحايا).

وإذ لا زالت البشرية تتهجى حروف الحقائق المتعلقة بالإنسان والكائنات وما وراء الطبيعة، مع توسعها العلمي وتقدمها التكنولوجي، فإن الأنبياء وقفوا مليا وبجد على هذه الحقائق منذ آلاف السنين، وقالوا بالتمام ما ينبغي أن يقال لأممهم في شأن ربط كل الأشياء بصاحبها الحقيقي، فبعضهم أجملَ وبعضهم فصّل. وذلك باستعدادهم الخارق للعادة، ومكانتهم الخاصة عند الحق تعالى، والرسالات المتوالية من "الماورائيات".

ولم يبلُغ الأنبياء هذه الحقائق بطرق البحث العلمية الشائعة في العصر الحالي، ولا بالمناهج التجريبية؛ بل بلغوا هذا العلم والمعرفة بسعة قلوبهم والمناسبة الخاصة بالله تعالى، إلى جانب كمال عقلهم وحسهم وشعورهم

---

(١) Transcendental: حالات مبهمة وراء الخبرة البشرية. (المترجم)

وإدراكهم كمالاً يتعدى حدود التصور الإنساني... فرأوا أن الوجود كله في تصرفِ قدرة قاهرة، وأطلّوا على وحدة العلم والإرادة المهيمنة في كل مكان وكل شيء، وقرؤوا وفسروا الشهود والمعالم والإشارات المنادية بالواحد الأحد في سيماء كل الأشياء والأحداث... ثم أثبتوا أنهم دعاة التوحيد في المشاعر والفكر والاعتقاد. ومن العسير أشد العسر الادعاء بأن العلم قد أتى بشيء يذكر حتى الآن في العلائق بين حقيقة الإنسان والكائنات والألوهية؛ التي أخبر بها الأنبياء منذ مئات القرون.

فالعلم لا يزال يحبو في كثير من المواضيع، ويصحح غداً ما يعده صواباً اليوم، ويسعى إلى تقويم الغلط المجزوم به بالخطأ المحتمل، بل يراجع نفسه بنفسه باستمرار، ويُصلح مسلماته النسبية بالفرضيات المختلفة، ولا يستطيع أن يتجاوز حدود تحليل الجزئيات مهما حاول ذلك. فنستطيع القول بأن العلم حتى اليوم لم يضع حكما ثابتاً يستغني عن التبديل في هذه الموضوعات، ولم يفق في التعبير عن الحقيقة المطلقة البتة، وأن ما بلغه لا يزيد عن أنه زادٌ وذخيرة للمسافرين وقرضٌ حسن للباحثين.

وأنبه هنا أننا لا نقصد بما قلناه التهوينَ من شأن العلم ومحصلاته، أو تحقير المباحث العلمية، بل نعتقد العكس؛ فالعلم ومحصلاته منظومة موقرة ومرعية تستحق التقدير. والمقصود هو التنبيه إلى مصدر للعلم لا يُلتفت إليه اليوم، هو أصح المصادر في التعبير عن حقيقة الإنسان والوجود والخلق، وأكملُها وأوسعها إحاطة، مع تنزهه عن الخطأ فيما يقوله ويرشد إليه... ألا وهو مصدر النبوة التي احتفظت بطراوتها أبداً، باستثناء التحريف الحاصل في بعض الكتب السابقة".[1]

---

(1) M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 142 vd.

ويَعُدُّ فتح الله كولن الأخبار الواردة عن الرسل -المعبرَ عنها في المصادر الإسلامية المعتبرة التقليدية بـ"الخبر الصادق"- من "الحقائق التي لا تتغير". وهو لا يبدي رأيه عن الطبيعة العلمية لما أتى به الرسل صلوات الله عليهم، لأن نوع المعرفة التي يحتويها الوحي موضوع آخر ومختلف، وأوجهُ الشبه أو الخلاف بين ما أتى به العلم والتكنولوجيا، وما أتى به الوحي، والفرق بين خواصهما محل نقاش آخر. ويقوم فتح الله كولن بالإشارة -بدلا من هذا- إلى أن الحقائق التي جاء بها الوحي السماوي للإنسانية، لا تزال راسخة وصامدة على الرغم من مرور كل هذه العصور. يقول:

"فكم حقيقةٍ سامية أظهرها العلم الحديث، قد بلَّغ بها الأنبياء منذ القدم في صور متنوعة، وإنْ في فذلكات مجملة، بنظر كلّي، واستناداً إلى اللدنيات الرحيبة المنفتحة للوحي، وإلى أعماق الفطانة المتميزة. فأينما وقعت البحوث المنجَزة بالمختبرات المعاصرة والتكنولوجيات المتقدمة من الحقائق التي أعلنوها، وحيثما وقفت منها، فإن ملايين البشر لا زالوا يقوّمون الأمور بموازينِ تبليغاتهم وتفسيراتهم، وينقادون إليهم بخطاهم. وبالمقابل، تتغير أحدث الفرضيات -المطروحة باسم العلم والفلسفة- كل يوم بنظريات جديدة مختلفة. ويعني هذا أن رجال العلم اليوم يراجعون أفكار زملائهم في الأمس ويضعونها على المحك. وبدهي أن نظريات بدت ثابتة ومتينة تترك مواقعها إبان هذه المراجعة لآراء جديدة مختلفة، فتسقط مُسلّماتٌ كانت تصان في حدقات العيون باسم العلم متهاويةً واحدة تلو الأخرى، لتحل محلها مسلماتٌ أخرى تحط واحدة بعد أخرى!.

أما الحقائق التي بلّغها الأنبياء، فما فتئت تحتفظ بجدارتها -ما خلا

تفسيرات خاطئة لمنتسبين ضيّقي الإدراك- باعتبارها أسساً ثابتة لم يفتر الرجوع إليها أبداً، وذلك لأنها تستند إلى تبليغات من ذات أجل الأجلاء وأعظم العظماء (سبحانه)، الذي ينظم الوجود كله كمعرض ويكتبه ككتاب ويزينه كقصر منيف.

لذلك، لا بد من الاعتماد -في تلقي العلم بحق الإنسان والوجود والخالق وفي القول الفصل فيه- على الأنبياء المجهزين بجَهاز خاص، والمرتبطين بروابط خاصة مع ذي القدرة المطلقة،، وحصرِ البيانات في ما وراء ستار الوجود وما أمام ستار الوجود وكنهه ومعناه، فيهم وحدهم.

وبدهي أن من أهم وظائف هؤلاء الشخصيات العملاقة هو تعيينُ العلاقة بين الكائنات والأحداث، وبين حياة الإنسان وسلوكياته، وتوافقهما وانسجامهما. وكذلك، تعيين وتثبيت مسؤوليات الإنسان أمام الذات الأحدية ذي القوة، القيوم على هذا التوافق المنسجم. فإن البيان المعتمَد والحق الوحيد هو في تعبيرات هؤلاء بشأن الوجود كله، وبشأن الإنسان خاصة: من أين جاء وإلى أين راح ويروح؟ ولم جاء وراح؟.

لذلك، لا مناص لنا من اللجوء إلى تبليغات رسل الحق تعالى وحدهم، لا غيرهم، لبيان أصح المعلومات وأصوبها في شؤون الغاية والحكمة من وجودنا في الأرض، وقواعدِ المسير التي ينبغي أن نلتزم بها في الطريق، ومنتهى هذا الطريق. فإذا استطعنا ذلك فسنفهم القصد والغاية من حركة الكائنات في دائرتها الوسيعة الرحيبة، وندرك ما وراء ستار الوجود وما ينطوي عليه، ونستوعب الحركات المتعاقبة في الأرض والتي تحير العقول، ونصلُ إلى الاطمئنان والراحة والسلامة..[1]

---

(1) M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, Nil yay. s.142.

٣. أسس الحوار والتسامح لدى فتح الله كولن

أ- أساس النظرة إلى الإسلام عند الأتراك

أهم القيم التي تركت بصماتها على القرن العشرين هي: الحداثة، والتعددية، والفرد، والدين. فما دامت الحداثة تدعي اهتمامها بكل الجوانب الفردية والاجتماعية للإنسان، كان من الطبيعي ظهور الأشكال المختلفة للتعددية الدينية والثقافية والسياسية. ومع أن هناك تعاريف متعددة للحداثة، إلا أنها أنتجت أيدولوجيتين فرعيتين هما: التقدم والعولمة. وقد فضل العديدُ من المنظّرين تعريف الحداثة من زاويةِ "زيادة سيطرة الإنسان على البيئة وزيادة معرفته بها". وقد أدت العلاقة الموجودة بين المعرفة والقوة إلى إعطاء الدول العظمى إمكانية تأسيس أنواع من السيادة على البلدان الأخرى حتى البعيدة عنها. وقد أفرزت الإمبريالية في العصر الحديث نتائج أوسع وأشمل. ومع أن العولمة لم تنطلق من فلسفة معينة، إلا أنها حُمّلت وظيفة أيدولوجية.

وبسبب هذا الجانب الأيدولوجي، فقد عبر بعضهم بأن العولمة ليست إلا إمبريالية قامت فقط بتبديل اسمها. وسواء أكانت العولمة أيدولوجية أم لم تكن، فإنها كانت عاملاً في تغييرات جذرية في جميع الساحات بدءًا من الاقتصاد إلى علم الاجتماع، ومن الاتصالات إلى السياسة والقوانين، ومن التاريخ والجغرافية إلى إدارة الدولة. وعلاوة على قيام العلاقات الاقتصادية وثورة الاتصالات بتحويل العالم إلى سوق كبيرة، و-في الوقت نفسه- إلى قرية صغيرة، إلا أن العولمة ليست عبارة عن حادثة اقتصادية، بل أصبحت مفهوماً له أبعاد سياسية وأيدولوجية وثقافية. صحيح أنها قامت بنشر الغنى والتكنولوجيا والديمقراطية والتعددية

وزادت من الإنتاج والاستهلاك، إلا أنها ساعدت أيضاً على نشر مختلف السلبيات الإنسانية والاجتماعية والسياسية. لقد تعولم الفقر وتلوثت البيئة وانتشرت الأسلحة المدمرة وظهر الإرهاب والعنف. وفي ظل عولمة المعرفة والقوة والتكنولوجيا بدأت نظريات الصراع بين الثقافات والحضارات بالظهور في الساحة. وسواء أكان هذا من مشاكل الحداثة أم من مشاكل العولمة فالنتيجة واحدة. وهي أن مفاهيم كثيرة بدأت معروضة أمامنا للنقاش. فقد قامت الحداثة بتقديم تعاريف جديدة لمفاهيم عديدة في مواضيع الديمقراطية والتعددية؛ مثل حرية الفكر والعقيدة في الإنسان الفرد، والتسامح في المجال الاجتماعي والثقافي والسياسي.. الصراع أو التفاهم.. الحوار أو النزاع.

لا شك أن العالم اليوم بحاجة ماسة وعاجلة إلى الحوار بين الثقافات والحضارات أكثر من أي وقت مضى. لأن العلوم وتكنولوجيا السلاح بلغ من التقدم مبلغاً يهدد مستقبل المجتمعات الموجودة على سطح الأرض. ولا ينبع هذا التهديد فقط من وجود أسلحة الدمار الشامل ومن العلاقات بين قوى الحكم، بل إن ظاهرة الحداثة والعولمة تهدد التعددية الثقافية والدينية والاجتماعية، وبدأت ردود الفعل ضد العولمة تزداد في مختلف أرجاء الدنيا. ولا تُعد ردود الفعل هذه شكلاً من أشكال المقاومة للحداثة، بل لأن العولمة بدت وكأنها تهدِّد -وبمقياس واسع- الهوياتِ الدينية والملية والتاريخية والثقافات الاجتماعية للأمم. وهذا ينذر بقدوم نزاعات وصراعات جديدة.

لقد تأثرت تركيا بهذه العولمة بصورة مباشرة أو غير مباشرة؛ فالفرد والتعددية والدين تشكل القضايا الأساسية للديمقراطية في تركيا.

فالصراعات الأيدولوجية التي عاشتها تركيا لعشرات السنوات قبل ثمانينات القرن الماضي أضعفت التوجه فيها نحو التعددية، لأن التفرق بين معسكرات مختلفة هيأ أرضية ملائمة للنزاع والصراع؛ إذ ذهبت ثلاثة أجيال قبل الانقلاب العسكري في ١٩٨٠ ضحية الصراعات الأيدولوجية. فهذه الأجيال لم تستطع -مع الأسف- جَعْلَ التعددية مصدراً للغنى والتفاهم. ومع بقاء بعض الآثار الأيدولوجية حالياً، فإن الأجيال الحالية تبحث في مستوى معين عن طرق لتحويل هذه الصراعات إلى نوع من التفاهم والحوار. وتعمل على توسيع أشكال التعددية وترسيخها على أساس من التفاهم في مستوى الإنسان والفرد... قد يكون هذا مخاضاً مؤلماً، ولكن يجب مواجهة هذا الألم وتحمُّله بإصرار.

وكما يقول "ك. جالشكان" (K.Çalışkan): "الاهتمام بالإنسان والفرد والتسامح والتفاهم.. هو اللب والجوهر الذي نتج من التقاء الثقافة التركية بالدين الإسلامي والتفاعل معه".[1]

لقد قام المسلمون الأتراك بإنشاء الحداثة من جديد على أساس من جذورهم التصوفية..

وأنا لا أستعمل مصطلح "الحداثة" هنا بمعناها الأيدولوجي، أي بمعنى "التغرُّب" والمعاصرة، بل بمعنى الآليات الحديثة التي نستعملها لتجاوز مشاكلنا السياسية والاجتماعية والثقافية. فمن المفهوم الأول للحداثة كان يتداعى الميل نحو الصراع والنزاع من زوايا عديدة. بينما لا يوجد هنا أي ميل من هذا النوع. إن خلفية النزاع في تركيا هي صدى للنزاعات الأيدولوجية العالمية بين الأمم، غير أن تركيا تملك ثقافةَ حوارٍ وتفاهم

---

(1) Kozadan Kelebeğe 3, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi yay. s. 55

خاص بها، وفي أساس هذه الثقافة يوجد عنصر "الإنسان". فهناك في أساس مفهوم الإسلام -عند المسلم التركي- يوجد الإنسان والتسامح المستند إلى التصوف. فهذه المفاهيم ظهرت من جديد في القرن الواحد والعشرين. لذا فالأتراك المسلمون مضطرون إلى الرجوع إلى جذورهم الروحية في مسألة الحداثة. وفي هذه الفلسفة الروحية يأخذ العنصر الإنساني الموقع الأول.

"مهما كان نوع الإدارة في مجتمع فإن المهم هو الإنسان. ولكي يكون هذا الإنسان إنساناً فاضلاً يجب أن يكون ذا خلق كامل متحلياً بالفضيلة. وهناك فلاسفة كالفارابي كتبوا على الدوام عن "المدينة الفاضلة". أي قاموا بوضع المدينة في المقام الأول. بينما كان من المفروض أن يوضع الإنسان في المقدمة، ثم تأتيَ بعده المدينة والمدنية والمملكة والبلد..الخ. والإنسان الفاضل مهم جداً للديمقراطية أيضاً. وستصل الديمقراطية على يد الأفراد الفاضلين المتربين بالتربية الإسلامية إلى مستوى الكمال".[1]

لقد طبق المسلمون الأتراكُ المسامحةَ والتفاهم في مساحة واسعة طوال عدة عصور. وقد تم تفسير الإسلام بهذه الروح التسامحي منذ ألف عام في هذه المنطقة. ولولا هذا، لما استطاع العثمانيون البقاء كل هذه المدة الطويلة في رقعة واسعة تمتد من "فيينا" إلى الصين -باستثناء إيران- ومن أمام موسكو إلى أواسط إفريقيا. فقد تصرفوا بكل لين وتسامح تجاه جميع المذاهب والأديان واللغات الموجودة في هذه الرقعة الواسعة، وتجاه جميع أشكال الحياة الاجتماعية والثقافية فيها. وقبل العثمانيين تصرف السلاجقة والإلخانيون و"القره خانيون" على نفس الشاكلة. لقد

(1) Kozadan Kelebeğe 3, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi yay. s. 87

استعمل الأتراك آليات فكرية كالتجديد والاجتهاد في المواضيع التي تقبل التفسير والتأويل ضمن ارتباطهم بأسس الإسلام.

وقد وُفِّقوا في الوصول إلى تفسير الوجه العالمي للإسلام حسب المتغيرات الزمانية والمكانية والظرفية. لقد دام هذا الأمر فوق هذا التراب منذ ألف عام تقريباً. لذا يمكن أن نطلق على هذه الظاهرة مصطلح "فهم الأتراك للإسلام". أما إذا تناولنا الإسلام من ناحية أسسه، فليس هناك إسلام تركي أو عربي أو فارسي.

لقد قام الأتراك -الذين بسطوا حكمهم في بلدان عديدة وعلى مساحات واسعة من الأرض ولقرون عديدة- بتطوير مفاهيم قريبة من المفاهيم العالمية في الساحات الاجتماعية والإدارية والسياسية والاقتصادية وبسن القوانين حولها. وكان للتصوف التركي تأثير كبير في هذه النظرة القائمة على المسامحة والتفاهم التي سادت في هذه البلدان. لقد أثر التصوف على المسلمين الأتراك من الناحية الاجتماعية بشكل أعمق من تأثيره على المسلمين الآخرين ونفذ إلى خميرتهم في وقت مبكر. إن التسامح والحوار يشكلان البعد الثقافي للإسلام. وبتعبير آخر فإننا عندما نتحدث عن التسامح والحوار، ندخل داخل إطار الثقافة الإسلامية. وأوضح تعبير عن الثقافة الإسلامية في هذا البلد، هو التصوف والطرق الصوفية والجماعات والفن الإسلامي.

والحقيقة أن التصوف هو الأسم الذي يطلق على العلم الذي يتناول الجانب الروحي والمعنوي للإسلام. وليس من المهم استعمال مصطلح "التصوف"، إذ يمكن عدم استعماله. ولكن المهم هو العيش في أجواء من الزهد والتقوى والإحسان والمعرفة الإلهية وغيرها من أعمال القلب.

وكلها أمور لا يمكن فصلها عن الإسلام. وقد ظهرت الطرق الصوفية -كمؤسسات- بعد أربعة أو خمسة عصور من عصر النبوة. ولعبت هذه الطرق الصوفية دوراً إيجابياً في التاريخ، من الناحية الاجتماعية ومن ناحية التربية الفردية. ولكن هل تستطيع هذه الطرق مسايرة هذا العصر؟ هذا أمر يحتمل النقاش. ولكن ما من مسلم يستطيع الاستغناء عن التصوف الذي يشكل لب الدين وجوهره، ويغذي الإيمان، ويوصل الإنسان إلى مراتب الكمال. فكل مسلم ينظم حياته بشكل يوصله إلى رضا الله ويحاول العيش حسب أوامره.

ويرى فتح الله كولن أن الإنسان الفاضل هو الإنسان المتسامح الليِّن الجانبِ. وهو الإنسان المضحي والمخلص في سبيل المجتمع والإنسانية. ففي أساس الحضارة الإنسانية والاجتماعية التي نشأت على تربة الأناضول يوجد هذا الأنموذج الإنساني. وقد أرسى الدراويش والمتصوفة الأوائل أسسها وقواعدها. ويحاول فتح الله كولن هنا تجديد هوية المسلم المعاصر، وإرساءها على القواعد الثقافية للإسلام وتعريف هذه الهوية من جديد. وعندما يقوم بهذا، فهو يقفو أثر الثقافة الإسلامية التي نهجت نهج المسامحة والحوار. لذا فلا يرى أي شرعية في استعمال أي نوع من أنواع العنف في هذا الصدد، وهذا الأسلوب يقدم أنموذجاً إسلاميا متوافقاً مع القواعد الإسلامية من جهة ومع قيم العالم الحديث من جهة أخرى.

هنا نستطيع مشاهدة المعالم الأساسية لفكر فتح الله كولن سواء من ناحية الأسلوب الداخلي لحركته، أو من ناحية رؤيته الإسلامية والاجتماعية عند توجهه نحو الأديان والثقافات والحضارات المختلفة وخطابها لها. وسواء أنظرنا إلى هذا من زاوية مشكلة الحداثة في تركيا،

أو بشكل أوسع من زاوية الحوار بين الحضارات، فإن طراز حركة فتح الله كولن وأسلوبها يعد مساهمة جدية في صدد تجاوز المشاكل المعاصرة. وقد تُثار تساؤلات كثيرة لكونه يحمل هوية دينية. لذا قد يُتوهم أن برنامجه أيضاً يحمل هوية دينية بحتة. وهذا ناشيء من نظرية أحادية البُعد. فلو كانت نية فتح الله كولن متجهة لوضع برنامج متوجه للآخرة فقط، لما كانت هناك أي حاجة لإنشاء المدارس العصرية التي تدرس فيها مختلف العلوم. لأن الهوية الدينية البحتة التي صَرفت أنظارها عن القيم العصرية، لن ترى مجالها وبرنامجها في المدارس بل في التكايا والزوايا. بينما نرى أن فتح الله كولن لم يكتف بفتح المؤسسات التعليمية والمدارس، بل نراه يتحدث عن أهم مشروع اجتماعي وثقافي للمجتمعات الإنسانية المعاصرة، وهو إنشاء حوار بين الحضارات. وهذا مشروع كبير جداً، لأنه يتوجه إلى تعريف جديد ونظرة جديدة لجميع المفاهيم الفكرية والفلسفية والسياسية والدينية، التي تركت بصماتها في القرن الواحد والعشرين. ولو اكتفى فتح الله كولن بالتأكيد على الهوية الإسلامية الفقهية فقط، لما كانت هناك حاجة لمثل هذا المشروع الكبير الشامل. وأهمية هذا الأمر تأتي من كونه يجدد ناحية الهوية الإسلامية ويعرّفها من جديد. ويجدد الحركة الإسلامية ويعطيها مفهوماً جديداً. فهو يجدد الهوية الإسلامية الاجتماعية والثقافية على أسس من العمق الروحي، ويخرج بها خارج حدود جغرافية البلدان الإسلامية. أي إن الإسلام كدين وكثقافة وحضارة، بدأ يخرج بحركة فتح الله كولن خارج الحدود التي عاش فيها منذ عصور.

ب- أساس الدين والإنسان والحركية

عندما نبحث أسس الحوار والتسامح في حركة فتح الله كولن، نرى

أن الآليات التي جَعلت من هذه الحركة حركة متميزة جداً تكمن في النظرة الجديدة للإنسان. بل إن هذه النظرة غير محصورة في مجال الحوار والتسامح، بل هي نظرة عالمية أوسع في فهم الإسلام وعيشه. ويعرِّف العديد من المحللين وعلماء الاجتماع من أمثال "E. Özdağ"، و"T. Akyol"، و"N.Göle"، (بالاستفادة من عالم الاجتماع "ويبر" (Weber)) طراز حركة فتح الله كولن، بأنه نوع جديد وإيجابي من حركة التقوية (Pietism).[1] أما التحاليل المحلية فتفضّل -بدلاً من الاستناد إلى التحاليل الاجتماعية الغربية- الإشارة إلى أن هذه الحركة، تستمد روحها من خميرة الروح التركية-الإسلامية التي أسسها الصوفيون الكبار. أي بينما تقوم الطائفة الأولى من المحللين بوضع تحاليلهم على التفاعل الإسلامي الغربي، أي يؤسسون تحليلهم ضمن إطار عالمي واسع، تقوم الطائفة الثانية بتحليل ذي صبغة محلية. ولكن كلتا الطائفتين تشيران إلى الأساس الوجداني لحركة فتح الله كولن.

وفي الحقيقة أننا إن نظرنا إلى النبع الذي يُمد فكر فتح الله كولن ونشاطاته وفعالياته، نرى أنه إلى جانب تمسكه بالنصوص الإسلامية العامة وأصولها، يقوم بالرجوع من جديد -في الساحات القابلة للاجتهاد- إلى الأعماق الوجدانية التي يتصف بها الشعب التركي المتسمة باللين والتسامح.[2]

---

(1) Max Weber, Protestan Ahlak ve Kapitalizm Ruhu, Çev. Zeynep Aruoba, Hil yayınları, İstanbul 1985, s. 103.

(Pietism): حركة تؤكد على أن الخلق الشخصي والعواطف الشخصية هي أساس التدين. وأهم شيء فيها هو أن الرضا بقدر الله.

(2) Eyüp Can, Fethullah Gülen Hocaefendiyle Ufuk Turu, Milliyet yayınları s. 35; Hulusi Turgut, Nur Hareketi, Sabah Gazetesi, 15 Ocak 1997; Fasıldan

إلا أن النظرة التي طورها فتح الله كولن أكثر شمولاً وسعة وأكثر حركة وفعالية. فقد استفاد من التوجه الروحي الشعبي المتسم بالتسامح واللين والحوار ليس فقط في البيئة الضيقة بل شاملا لكل المجتمعات البشرية. فلم يظل محصوراً في إطار دُور العبادة وبيئتها الاجتماعية، بل قام بتوسيع هذا الإطار وفتحه أمام جميع مجتمعات الدنيا. أي إن مهمته تحتوي على حركة تحويلية وتغييرية، إلى درجة أنه يَعد طراز هذه الحركة "وراثة للأرض"، بل يعده أهم مبدأ يوضح سبب العالمية وعلتها على أساس من النيات الحسنة وتنظيم التعارف معها، ومن جانب آخر، يرمي إلى تحويل الإنسان المعاصر الذي انغمر في الأنانية إلى إنسان ينذر نفسه لخدمة الإنسانية. ومثل هذا المشروع، أي النداء الموجه إلى جميع المجتمعات في العالم لا يمكن أن يثمر شيئاً دون القيام بتنظيم الفكر الحركي والملكات والقابليات الإنسانية ضمن منهجية معينة. وفتح الله كولن على وعي كامل بهذا الأمر، فقد أشار إلى هذا منذ بداية سنوات نشاطه في خطبه ومواعظه ومقالاته. لذا نرى أنه في جميع مقالاته تقريباً لا بد وأن يعرج على موضوع "إنسان الفكر والحركة". فالفكر عنده على الدوام مع الحركة. وفي غياب هذا الاندماج لن يكون لأي فكر أي تأثير لا على صاحبه ولا على الجماهير التي يتوجه إليها. ومن الضروري كذلك وحدة الفكر والحركة مع فعالية تغيير النفس والآخرين. فهذا هو الموجود في أساس الحوار بين الأديان والحضارات وبشكل أعم وأشمل، في أساس حركة فتح الله كولن حول "الوارثين للأرض". بل يرى أن هذا يشكل أهم هدف لوجود الإنسان على سطح هذه الأرض.

Fasıla, 2/53; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 115; Prizma, 3/72-73; www.herkul.org, Kırık Testi, Meçhul Kahramanlar, 18 Nisan 2005.

ونحن نرى في كل مقال له، أنه يتناول مفهوم "الحركة وإنسان الفكر". أي نراه دائماً أنه يربط الحركة (العمل) بالفكر.[١]

وسأعرض هنا نبذا من مقالَين حول أفكار فتح الله كولن، ونظرته إلى الفكر والحركة ووراثة الأرض. وهدفي من اختيار هاتين المقالين، أنه جعل عنوانهما "الفكر والحركة". والحقيقة أن مقالاته الأخرى التي لا تحمل هذا العنوان متأثرة أيضاً بهذه المفاهيم.[٢] والآن لأنقل بعض الجمل القصيرة منهما:

"من الممكن تلخيص وراثة الأرض التي نناضل في سبيلها بكلمتين هما: الحركة والفكر.. فكرٌ وحركة لهما قابلية على تغيير صاحبها وعلى تغيير الآخرين.. إن بقاء الوجود واستمراره هو بفضل الحركة والنظام..

إن أهم شيء في حياتنا، وأكثرها ضرورة هي الحركة والنشاط والفعالية..

نحن مضطرون إلى حركة دائمة وإلى فكر مستمر لمواجهة بعض المشاكل والتغلب عليها. فهذا قَدَرنا..

إن لم نتحرك بإرادتنا فسنضطر إلى الدخول تحت تأثير أمواج فعاليات وحركات الآخرين ودوّامة أفكارهم وخططهم..

إن بقينا دون حركة، ولم نتدخل فيما يجري حولنا نكون مثل قطعة من الجليد الساقط في الماء.. أي نَدَعُ أنفسنا للذوبان بأنفسنا..

من شرط الوجود، وجودُ الإنسان بجوهره وبكيانه في توتر وحركة..

---

(1) M. F. Gülen, Buhranlar Anaforunda İnsan, s. 87, 137; Yitirilmiş Cennete Doğru, s. 22; Günler Baharı Soluklarken, s. 81; Yeşeren Düşünceler, s. 103; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 76, 113, 119, 143; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 6, 55, 100; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, 38, 116; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 27, 70, 112.

(2) M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 52-55.

علينا أن نَجري في مجارينا نحن، أي نتصل من جهةٍ بالوجود كله ونتحد معه، ونحافظ من جهة أخرى على خطنا. وهذا من أبرز جوانب الفكر والحركة الإسلامية..

إن عالَم رجل الفكر والحركة الحقيقي عالم شامل وغني بالألوان، وعالم ذو أبعاد أبدية.. أي عالم أخروي.

وبتعبير أفضل وأنفَس: فإن الحركة هي قيام الإنسان بنية صادقة باحتضان الوجود وبتحليله والتوجه بمساراته إلى اللانهاية.

أما الفكر فهو حركة داخلية، وبتعبير آخر: فإن الفكر هو قيام الإنسان بالانسياب إلى داخله بتهيئة مواضعَ هناك للتجارب الميتافيزيقية (الروحية). فهذا هو الدرجة الأولى لسلَّم الفكر. أما السلم الأخير فهو الفكر الحركي.

إن الديناميكية الرئيسية لحياتنا الفكرية والحركية هي حياتنا الروحية. ولا يمكن فصل هذه الحياة الروحية عن فكرنا الديني. وقد حَققت هذه الأمة نضالها في سبيل البقاء بالالتجاء إلى الروح والمعاني الإسلامية.

أجل، في العالم الداخلي لهذه الأمة تتمازج حياة القلب والروح. وكما تتحقق هذه الحياة بالعبادة والذكر والفكر، فإن احتضانها للوجود ككلٍ وسماعَها لفظ الجلالة (الله) في كل نبضة من نبضات قلبها، وإحساسَها به في كل ذرة من دماغها متعلق أيضاً بالجهد المبذول في العبادة والذكر. علماً بأن كل تصرف من تصرفات المؤمن يُعد عبادة، وكل فكر مراقبةً، وكل كلام مناجاةً ومعرفة عميقة، وكل منظر وتأمل فرصةً للتدقيق والفضول والبحث. أما علاقاته مع مواطنيه فتغمرها الرحمة والشفقة. إن الارتقاء بالروح بهذه المقاييس والانتقال من الحدس إلى المنطق والفكر، ومن

المنطق والفكر إلى الإلهام.. كل هذا مرتبط بمدى الاستعداد والانفتاح لتلقي الواردات الإلهية. وبتعبير آخر فإنه إن لم تمر التجربة من تحت عدسة العقل ومِصْفَاته، وما لم يسلم العقل نفسه للفطنة الكبرى. وما لم يتحول المنطق إلى محبة، وما لم تنقلب المحبة إلى العشق الإلهي فمن الصعب بلوغ الإنسان إلى هذه الذرى.[1]

وكما تبين أعلاه فإن فتح الله كولن يرسل رسائل للخارج وللداخل أيضاً، وهو يرسم مشهداً واسعاً يحوي الفكر والحركة، وحبَّ الإنسان، والعشق الإلهي، والمسامحة الإنسانية، والعقل التجريبي، والإلهام، والوحي، والعبادة، والذكر، والعمق الروحي والمعنوي، والحركة التي تمتد إلى جميع المجتمعات في العالم. لذا فهو يقترح فكراً مفتوحاً وحركة دائبة تمتد دون حدود في موضوع الحوار بين الأديان والحضارات والثقافات. وهو يقدم هذا كأساس لفكرته عن وراثة الأرض. ولهذا السبب فإن نظرته إلى المسامحة وإلى الحوار تمتد إلى مناطق جغرافية أوسع، وإلى آفاق أبعد من من كل ما خطه أسلافه من أصحاب التوجهات الروحية.

فكل من الدين وحب الإنسان والعشق الإلهي هنا لا ينحصر في عالم تجربته الروحية المعنوية، فهو يقدم هذا الفكر والروح والعشق ضمن مشروع حيوي وحركي إلى جميع مجتمعات العالم. والإنسانُ في هذا المشروع يجب أن يكون في حركة دائبة في الفكر والإيمان والروح والنشاط.

يشير فتح الله كولن في هذه الفقرات إلى الجذور وإلى الهوية الإسلامية، ويقيمها على أساس من العمق الروحاني الإسلامي. وهذه دعوة كبيرة. لأنها تدعو الإنسانية -التي انغمرت في الشؤون الدنيوية والمادية- إلى

(1) M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 52-55.

العودة إلى الأسس الإنسانية والروحية. ولا شك أن الإنسانية في حاجة ماسة لهذه الدعوة.

وليس فتح الله كولن هو الوحيد الذي شعر بهذه الحاجة، ولكن الذي جعل دعوته هذه متميزة ولافتة للأنظار، هو أنه قَلَبَ هذه الدعوة إلى حركة نشطة من الحوار والتسامح. وهذه محاولة جريئة، لأنها تستوجب ثقة كبيرة بالنفس وقدرة على البرهنة على فكره ضمن مفاهيم حضارية متعددة للبلدان المختلفة. ولا شك أنه لا يسعى في سبيل إثبات دعوة شخصية. وكما قلنا مراراً إنه مسلم صادق ومخلص. وهو لكونه يحمل حباً للإنسانية وعشقاً إلهياً وحياة روحية ومعنوية عميقة بعيد عن أي ادعاء.. فهو مسلم اعتيادي. والقلق الذي يحمله حول مجتمعه من الناحية الإنسانية والخلقية والقيم المعنوية، هو القلق نفسه الذي يحمله حول المجتمعات العالمية الأخرى. غير أن هذا القلق قلق إيجابي تجاه عالم غرق في المادة، وحصر نظره في الشؤون الدنيوية فحسب، وجفت عنده ينابيع حب الإنسانية.. قَلِقٌ يحاول تغيير هذا الوضع وتفعيلَ وتنشيطَ العوامل الإنسانية والاجتماعية عنده. وعلى حركة الحوار التي تقدمت لحمل هذا العبء الكبير أن تبرهن على نفسها. وهو أمر لا يتحقق إلا بمشاركة الأطراف الأخرى من أصحاب الثقافات المختلفة، وتجاوبِها مع هذه الحركة في كل خطوة من خطوات الحوار. وحركةُ الحوار هذه، مستمرة كحركة مدنية تحملها أطراف عديدة من مختلف الأديان والثقافات، ويحملها مثقفون يملكون أسساً فكرية وفلسفية مختلفة ومفكرون وعلماء وزعماء من مذاهب وقناعات مختلفة، وينتمون إلى مجتمعات مختلفة. وقد بدأت موجات هذه الحركة تتسع يوماً بعد يوم ويزداد تأثيرها.

ولا شك أن هذه المحاولة لا تحمل أي صبغة سياسية مباشرة، ولكنها تستطيع في المدى البعيد التأثيرَ إيجابياً على مستقبل المجتمعات. لأنها حركةُ حوارٍ جدية ذات مستوى رفيع، وقد استقطبت الاهتمام والتجاوب لكونها حركة مدنية. وربما استطاعت هذه الحركة في المستقبل القريب نقل صوتها الذي يدعو الإنسان إلى الرجوع إلى جذوره الروحية والمعنوية العميقة الموجودة في خميرة الكون، وإلى الحب والعشق الإلهي ونقلِ صوته إلى قطاعات أوسع وإحداثِ تأثيرات أقوى فيها.

لقد وضع فتح الله كولن مثالاً ذا إطار واسع، يحتمل أن بعض الأوساط لا ترى نفسها ولا تفكيرها ضمن هذا الإطار على الرغم من سعته. ولذا يوجد لديها بعض القلق النابع من أيدولوجيتها، أو لها تصورات أخرى. ولكن لو تطلعنا إلى الصورة التي يرسمها لنا فتح الله كولن وإلى الأفق الذي يشير إليه من زاوية القلق الإنساني والكوني، لشاهدنا أنها تستطيع احتضان جميع المراحل الإنسانية والاجتماعية. لأنه وَضَعَ جميع أنواع هذا القلق الأيدولوجي جانباً، وتَنَاوَل الإنسانَ الذي هو العنصر الذي تتناوله جميع الأيدولوجيات ووضع له أنموذجاً. والإنسان في هذا الأنموذج هو المخلوق الذي خلقه تعالى ليكون وارثاً في الأرض، وهو الإنسان الطاهر الذي امتلأ بحب الله وبحب الناس إلى درجة أنه مستعد للتضحية بجميع رغباته الشخصية في سبيله. فأنت تستطيع وضع مثل هذا الإنسان بكل اطمئنان في أي موقع وعلى رأس أي علاقة في المجتمع، كمرشد أو كزعيم وقائد. ويمكن تكوين جميع أنواع نماذج المجتمع منه. فالطبيعة الروحية والفكرية والاجتماعية لمثل هذا الإنسان تجعله يتصرف في كل أمر من الأمور وفي كل مكان تصرفاً إيجابياً.

وقد اتخذ كلُّ مَن وهب قلبه لفكر فتح الله كولن شعارَ مثل هذا التصرف الإيجابي. لذا فهم يَلقون كل الترحاب في جميع البلدان المختلفة جغرافياً وأيدولوجياً وسياسياً ودينياً وفي جميع المستويات الاجتماعية والثقافية.[1] وفي كل مكان وبلد ذهبوا إليه بهدف التربية والتعليم، نشروا فيه حركة الحوار والتسامح.

صحيح أن فتح الله كولن يملك هوية دينية، ولكن لم يَستغرب أحد في هذه البلدان وفي الأوساط الاجتماعية والثقافية المختلفة تدينه هذا، لأنه كان يقدم أنموذجاً واضحاً، وكان يؤكد على قيم مشتركة يستطيع كلُّ مجتمع إنساني قبولَها بكل رضا من الناحية الإنسانية والاجتماعية والأخلاقية.[2] فهو "رومي" هذا العصر. إن العديد من المجتمعات في الدنيا عرفت كتب جلال الدين الرومي وقرأتها. ووجد كل شخص في الخط التصوفي للرومي شيئاً أو أشياء تخاطبه وتعود له. وفتح الله كولن هو جلال الدين الرومي في هذا العصر بهذا المعنى. فمن ثم نرى أن اهتمام مجتمعات العالم في ازدياد تجاه حركة الحوار والتسامح التي تمثل روح دعوة الرومي.

د- وقف الكتاب والصحفيين، ومنبر "أبنت"

الدعوة التي أطلقتها حركة فتح الله كولن حول وجوب الحوار وقبول الآخر، وُجهت في بادئ الأمر إلى الفئات الثقافية والقومية والدينية

---

(1) M. F. Gülen, Işığın Göründüğü Ufuk, s. 75, 213; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 114, 119

(2) M. F. Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 117; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 122; Yeşeren Düşünceler, s. 156; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 50; İslam Dünyası, Sızıntı, Mart 2004.

المختلفة. كانت هذه الفئات ذاتُ العناصر الثقافية المختلفة تبدو ظاهرياً -ربما بسبب الجو السياسي الذي كان يوجب هذا- وكأنها في تلاؤم وسلام مع محيطها. وقد مرت في التاريخ القريب بتجربة مريرة عندما ظهر الاستقطاب والاختلاف الأيدولوجي، وتصادَمَ مختلف المعسكرات الأيدولوجية. وحينما انطلقت دعوة فتح الله كولن للحوار قضت على الصمت القلِق العميق، وأدت إلى ظهور حركةِ حوار واسعة تستند إلى الاحترام المتبادل وإلى حرية التعبير عن الرأي. وسرعان ما تجسدت هذه الدعوة وتحولت إلى مؤسسة تتبناها تحت اسم: "وقف الصحفيين والكتاب". وبرعاية من هذه المؤسسة تَشكَّل منبر ثقافي باسم: "منبر أبنت". جمَعَ هذا المنبر المئات من المفكرين والعلماء وأرباب السياسة والفن في البلد من المنتسبين إلى مختلف المدارس الثقافية ومختلف الأديان والأعراق والأيدولوجيات. اجتمع هؤلاء ليبحثوا عن إمكانية تشكيل أرضية مشتركة للعيش والتفاهم في جو من الاحترام المتبادل. وبدؤوا بوضع العديد من مشاكل البلد والعديد من مسائلها كالديمقراطية وحرية العقيدة والفكر، ونماذج الدولة الوطنية الحديثة، والتعددية السياسية والثقافية..الخ، على طاولة البحث والتدقيق والتشريح.. في البداية ارتفعت بعض الأصوات القلقة، وكان هناك جو من عدم الثقة. ثم بدؤوا بعد ذلك بالتأكيد على نقاط مشتركة. والحقيقة أن هذا المنبر بدأ يعطي الثقة بأنه في الإمكان أن يتوصل الناس -مع اختلاف أفكارهم وأمزجتهم وفي جميع الظروف- إلى أسس يمكن الاتفاق عليها. كان هذا المنبر في البداية تجربة للمواجهة مع الآخر، ثم تحول بالتدريج إلى قاعدة مشتركة للحوار والتفاهم وقبول الآخر.

بدأ "منبر أبنت" بعد ذلك بتناول موضوع الحوار في إطار أوسع.. في إطار الحوار بين الأديان والثقافات والحضارات. توسعت المواضيع وتوسع المشاركون فيه، وأصبح المنبر عالميا يشترك فيه أشخاص من مختلف البلدان والأمم. وكان توقيت انقلاب هذا المنبر إلى منبر عالمي في الوقت الذي ظهر في عالم الفكر والسياسة موضوع "صراع الحضارات ونهاية التاريخ" بشكل ملفت للنظر. وقد زاد هذا من أهمية "منبر أبنت" الذي يقود مشروع "التفاهم والحوار بين الحضارات" بعد اللقاء التاريخي لفتح الله كولن مع البابا السابق، حيث تصدَّر مشروعُ الحوار الساحةَ الدولية.

فهذا اللقاء الذي تم لأول مرة بعد عدة عصور في جو بسيط ودافئ ودون ضجة، بين شخصيتين دينيتين مختلفتين كان ميلاداً للقاء وجهاً لوجه. لم يكن فتح الله كولن -طبعاً- ممثلا رسمياً لا للعالم الإسلامي ولا لتركيا، إلا أن الجو الذي صنعه والتأثير الذي أجراه في العالم الكاثوليكي أضفى على هذا اللقاء طابعاً تاريخياً عند العديد من الأوساط.

إن الحركة العالمية للتفاهم والحوار وقبول الآخر التي بدأ بها فتح الله كولن بصفته مسلماً اعتيادياً مؤشر على مدى فعالية الروح الإسلامي-التركي من الناحية الإنسانية. والحقيقة أنه كان لفتح الله كولن نصيب كبير في توسيع الهوية الإسلامية والأسس الروحية على الرغم من قيامه -بسبب تواضعه الجم وزهده- بإنكار أي دور له. لقد كان لطراز حياته الروحية العميقة وزهده تأثير وصدى حتى في العالم الكاثوليكي، فقد اعترف العديد من رجال الدين الكاثوليك وعلمائهم بأنه كان لعِلم فتح الله كولن ولطراز حياته الروحية دور كبير في تجديد أنفسهم.

هـ- الحوار والتسامح والحداثة

ليست حركة "الحوار والتسامح" رد فعل للحداثة؛ فهي لا تتصرف بهاجسِ ردود الفعل، غير أنه مما لا شك فيه أن الحداثة قد قللت من قدر الإنسان ومكانته ولوثت روحه وقلبه. فقد زرقت الحداثةُ الأنانيةَ في عروق الإنسان، ونفخت فيه حبه لذاته ومصالحِه ومنافعه الشخصية، وقطعت علاقاته مع كل شيء مقدس ومع وراثة الأرض ومع الخُلق الإنساني الرفيع ومع الحب والمحبة والتضحية. فحولت الحداثةُ الفردَ إلى إنسان ضئيل صغير يدور في فلك أنانيته ومصالحه الشخصية.

أجل، إن الفرد الذي يعيش في دائرة أنانيته فقط إنسان ضئيل وصغير وقزم. وما جاءت جميع الأديان إلا لإنقاذ مثل هذا الإنسان. وقد وَجهت الحداثة أكبر طعنة إلى الإنسان وإلى موقعه في الكون عندما جعلته أسير غريزته الأنانية ومنافعه الشخصية، وقد وَجدت دعوة فتح الله كولن حياتها في هذا الموضع الذي سقطت فيها راية الإنسانية واحتضرت.

"...إن من يقطع عالمه الشخصي مع عالم الوجود، ويُصمّ أذنيه عن علاقاته مع الكون، والذي يرتبط فقط برغباته الشخصية والفردية الضئيلةِ القِيمَةِ، والبعيدة عن الحقائق الكونية، يقطع صلته مع جميع أشكال الوجود ويكون أسيراً لأنانيته القاتلة".(1)

أجل، إن الإنسان الذي يقطع صلته مع الكون ومع الكائنات إنسان صغير. لأنه إنسان محروم من كل أمر جليل ومحرومٌ من الحركة ومن أيّ مثل تهدف إلى تغيير الإنسـان والمجتمع. فلا يمكن أن يكون هذا الإنسـان من ورثة الأرض ومن الذين يُحْيونها ومن زعمائها وقوادها، لأنه

---

(1) M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 62.

شخص أضاع قابليته الروحية، وقابليته على الحركة الإيجابية الفاعلة.

"... إن بقينا دون حَراك على الدوام ودون أيّ تدخّل أو علاقة مع ما يجري حوالينا نكن مثل قطعة جليد ساقطة في الماء... أي سنحكم على أنفسنا بالذوبان"(١)... ولكي يكون الإنسان موجوداً فلا بد له من الحركة والانفعال".(٢)

والإنسان الأناني هو الإنسان الهامد العديمُ الحركةِ الذي لا يتحرك باسم المجتمع وباسم الإنسانية ولا يبدي أي نشاط، وهو الذي رجحت عنده كفة الاهتمامات الشخصية.. فلا يستطيع مثل هذا الإنسان وضْع علاقة صادقة ومتطورة مع الكون، ولا يستطيع القيامَ بأي تضحية من أجل المجتمع والإنسانية، فهو مثل قطعة جليد وقعت في الماء وبدأت تذوب.

ويعرّف فتح الله كولن الفكر بأنه "حركة ونشاط داخلي". وهو يرى أن الإنسان المثالي هو الإنسان الحركي في أطواره وفي تفكيره. بينما أنتجت الحداثةُ الإنسانَ الهامد السلبي، الفاقدَ لقابلية الحركة، والأناني المهتم بذاته فقط. ولا تستطيع أن تتوقع من مثل هذا الإنسان القيامَ بتحمل عبء كبير كعبء الحوار بين الأديان والحضارات والتسامح. والإنسانُ المستعد لحمل مثل هذا العبء يجب أن يكون مضحياً ومخلصاً وصادقاً، كأسلافنا من ذوي القلوب الكبيرة الشجاعة والحساسة المملوءة رقة وحباً، بحيث يستيقظ في جوها على الحقيقة من يقصدها من الأفراد. وإن جاؤوا وهم يحملون نية الهدم والتخريب، فيجدون فيها أسس الإنسانية الكامنة فيهم. إن إنسانَ الحوارِ والتسامح الذي يطمح إليه فتح الله كولن يجب أن يتحرك

---

(1) M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 62.

(2) M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 62.

-سواء في تصرفاته أو في فكره- حركة إيجابية على الدوام، وأن يتجنب التصرف بردود الأفعال، فعليه أن يكون بانياً لا هادماً.

من جهة أخرى يجب أن يكون مثل هذا الإنسان حساساً وألا يكتفي بتدين بسيط، وألا يكون شخصاً منزوياً قد ترك نفسه تتقلب حسب التيارات الاجتماعية من حوله. فالحركة والانضباط ضروريان هنا لإحياء النفس وإحياء الآخرين. ويرى فتح الله كولن أن مَنْ لم يكن له حظ في الحب الإلهي لا يستطيع تحمل هذه المعاناة. وكما ذكر "أ. أوزدالكه" (E.Özdalga) فإن أنموذج فتح الله كولن هو أنموذج المعاناة، وهو أنموذج مفتوح من بدايته ومن نهايته ومن أوله وآخره نحو اللانهاية. إذ لا توجد هناك حدود لا في التقدم الروحي والمعنوي ولا في التضحية المادية ولا في الإخلاص، فأبواب هذه الخصال مفتوحة نحو اللانهاية، ومهما عملتَ باسم المجتمع وباسم الإنسانية وباسم الحب الإلهي فهو قليل. فهنا توجد ملحمة من ملاحم نذر النفس للخير، ومسؤولية يقتضيها استحقاق وراثة الأرض.

ويمكن لتحليلٍ منطلقٍ من علم الاجتماع القولُ بأن حركة فتح الله كولن للحوار والمسامحة وقيامَها بفتح معاهد التربية والتعليم في مختلف البلدان هي محاولة لمحاكمة الحداثة واتخاذ موقف معارض تجاهها. وقد يحتوي مثلُ هذا التحليل على بعض الصحة، إلا أنه تحليل ضيق الأفق لحركة فتح الله كولن في الحوار وفي فتح المدارس التعليمية.

أجل، لقد بدت آثار التخريب للحداثة بصورة واضحة في ساحتين في الأخص: ساحة الإنسان، وساحة التعليم. والحقيقة أن الحداثة تُحاكَم الآن في الغرب أيضاً من هاتين الزاويتين. ومن جانب آخر، فإن أهم ظاهرة جلبتها الحداثة هي ظاهرة العولمة، وهي أيضاً تشكل تهديداً

للإنسان من ناحيتين: الأولى: أنها تنشر وتقوّي المادية والأنانية والفردية المفرطة. والثانية: أنها سهلت استعمال أسلحة الدمار الشامل. وهذا الأمر شجع نظريات الصراع بين الحضارات التي أصبحت موضع نقاش كبير في السنوات الأخيرة. وهذه التطورات تُناقَش الآن في كل مكان دون شك، وتتم محاسبتها. ولكنها لم تنقلب بعدُ إلى حركة إيجابية. لذا فمن المحتمل أن فتح الله كولن قد بدأ ولأول مرة بحركة الحوار بمثل هذه السعة، وهو يلفت الأنظار وبإصرار على أن الأمور بدأت تسوء وأنه إن لم يتم تطوير العلاقات إيجابياً وعلى أساس من الاحترام المتبادل، فإن الإنسانية ستواجه دماراً كبيراً..

وهناك جهات تقوم -بحسن نية أو بسوء نية- بتكرار الكلام بأن الصراع بين الحضارات سيأخذ شكل صراع عالمي. وعندما كتب "هنتنكتون" (Huntington) كتابه أشعل فتيل نقاش كبير، وتعرض لنقد شديد من قبل الآلاف من المفكرين وعلماء الاجتماع والمثقفين في أنحاء الأرض. وقد اتُّهمت هذه النظرية بأنها تيسر عمل أصحاب القوة من أنصار الهدم والتخريب وتؤيدهم. وعلى أية حال فإن النقاش حول صدام الحضارات كان أهم نقاش عالمي في السنوات العشر الأخيرة وأعمقه وأوسعه انتشاراً. ولا يزال تأثير هذه النظريات وصداها وتأثيرها ظاهراً في المحافل وفي العلاقات الدولية والسياسية. وعندما ندرك أهمية هذا الخطر القريب ندرك مدى أهمية حركة الحوار التي بدأها فتح الله كولن بين الأديان والحضارات.

ولا شك أن هذه الحركة ستتسع في المستقبل وسيقوى تأثيرها وينتقل إلى الجماهير العريضة، وأن حركة الحوار هذه لا تقدّم أفكاراً غير قابلة للنقاش، لأن هذه الأفكار ستتم مناقشتها من قبل مختلف المفكرين والعلماء والمثقفين الذين ينتمون إلى ثقافات وأيدولوجات وقطاعات

مختلفة. علماً بأن كل اجتماع في منتدى "أبنت" للحوار تتم فيه مناقشات حارة حول حقائق معينة. ولكن كل مشارِك في النقاش يحاول شرح كيفية العيش في المستقبل في مجتمع يسود فيه التسامح المتبادل والحوار، وكيف يمكن تقديم مثل هذا الأنموذج للإنسان وللمجتمع. وسواء أشاهَد علماء الاجتماع في هذه الحركة محاسبة للحداثة أم مشروعاً اجتماعياً طابعه اللين والتسامح، فإنها حركة إيجابية وفي صالح الإنسانية.

من جانب آخر -ولعله الجانب الأهم- فليس الأمر مقصوراً على دعوة فتح الله كولن طبقة من المثقفين إلى مجرد نقاشات فكرية. بل قيامه -بواسطة المئات من المؤسسات والمدارس التعليمية التي أنشأتها حركته في داخل تركيا وخارجها- بوضع مشروعه هذا موضع التنفيذ العملي. ففي هذه المؤسسات يرسِي القواعد الاجتماعية لحركته في التسامح والحوار من جهة، ويحاوِل من جهة أخرى سد النقص في "الإنسان النموذجي"، فهو يحاول في هذه المدارس تنشئة النموذح الإنساني الناضج الذي يستطيع حمل أعباء المستقبل. أي إن الأمر ليس مقصوراً على محاسبة الحداثة وما بعد الحداثة. فعملية المحاسبة هذه جارية من قبل العديد من النوادي الفكرية والمثقفين والمفكرين وعلى أسس فكرية ومنهجية مختلفة، فهم يعبرون بحرارة عن المشاكل الناجمة عن التغيرات الاجتماعية ويقومون بمحاسبة أسس العناصر الهدامة التي تهدد الإنسانية. ولكن مثل هذه المحاسبة ليست كافية من ناحية إزالة المخاوف المتعلقة بمستقبل الإنسانية. بل يجب أن تنقلب هذه المحاسبة إلى مشروع ذي نواة اجتماعية وتعليمية مثلما فعل فتح الله كولن. ويجب ألا يغرب عن البال بأن حرارة النقاشات لا تكفي لرفع مسؤوليتنا وإزالتها تجاه التاريخ والمستقبل.

٤. التعليم بصورة عامة

أ- البعث في الروح والمعنى

يرى فتح الله كولن أن أكبر مشكلة للعصر هي مسألة التربية والتعليم. لذا فهو يتناولها في العديد من كتاباته بصورة مباشرة أو غير مباشرة، تصريحاً أو تلميحاً ويعدها أهم مشكلة في بلده. فهو عندما يتناول مواضيع البعث والإحياء أو التجديد أو الرجوع إلى جذورنا التاريخية وبعثِنا من جديد كأمة لها دنياها وعالمها وقيمها الخاصة بها..الخ. إنما يتناول في كل هذه المواضيع التي يطرقها مشكلة التربية والتعليم بشكل غير مباشر. غير أن الطريق الوحيد للتغلب على هذه المشكلة الجذرية العميقة هو في تنشئة كادر رباني ينذر نفسه فكرياً وعقلياً وقلبياً، وينذر كيانه جميعاً لأمته. وفي غياب مثل هذا الكادر الرباني المضحي فلا يمكن الوصول إلى أي بعث مادي أو روحي.

هناك موانع عديدة أمام مثل هذا البعث؛ فنحن أولاً قد بعدنا عن جذورنا الروحية والمعنوية والتاريخية، وفي أساس انحطاطنا منذ قرنين أو ثلاثة توجد هذه الأزمة التي تعرضتْ لها هويتنا وشخصيتنا. فقد تعرض العالم الإسلامي منذ عدة عصور في علاقاته السياسية والثقافية والتكنولوجية إلى أزمة روحية ومعنوية شاملة، في شخصيته وهويته وحضارته. ونتيجةً لهذه الأزمة حدث انفصال وانقطاع وضعف في وعي المسلم في موضوع تلقي ميراثه في الثقافة والعرف. بل حدث هذا الانفصال عند العديد من البلدان والأشخاص حتى في موضوع العقيدة والإيمان. لقد كان هذا "تغيراً في الذهنية وفي التفكير" و"تغرباً" أي زيادة في غربتهم وبعدهم عن هويتهم الأصلية.

ماذا كانت أهم خاصية للنتائج التي تمخضت عنها هذه المرحلة؟ لقد أظهر هذا الانفصال والتغير في التفكير نفسِه أولاً في طبيعةِ وشكلِ فهم الإسلام والإيمان به وتطبيقه في واقع الحياة. كان هذا الفهم وهذا التوجه نحو التراث فهماً شكلياً وسطحياً وتقليدياً وذا طابع شعاري. وهذه السطحية والشكلية والتقليد الأعمى يعد من أهم عوامل التأخر في العالم الإسلامي.. وتحت حصار القيم الغربية بعدت نظم التعليم والتربية والحياة الثقافية والتكنولوجية للمسلمين عن هويتهم التاريخية وعن ذخائرهم اللاشعورية وعن تقاليدهم، وأصبحت غريبة عنها. إن طريقة التعليم القائمةَ على الاستظهار والحفظ قد أظهرت نتائجها سواء في وجهه المطل على التراث الثقافي أو في وجهه المطل على الغرب وعلى المدنية الغربية بشكل واضح وصريح.

لقد اتسع هذا البعد عن الهوية وهذه الغربة عنها إلى درجة أنها هيمنت تقريباً كل ساحات الفكر والثقافة والمؤسسات وكل المراحل البشرية والمادية في العالم الإسلامي. لقد كان هذا مشكلة عامة ومشتركة في جميع البلدان المتأخرة. وقد تعرض المسلمون في ظل هذه السيطرة الثقافية الغربية وأسلوب حياتها إلى أزمة عنيفة في شخصيتها وهويتها، وتعرضوا لتغيرات سياسية وثقافية واجتماعية. فبحثوا عن سبل للخلاص من هذه المرحلة البائسة، إلا أن تعرضهم لتغيرات ذهنية كبيرة أدى إلى أخطاء جسيمة في نظرتهم إلى جذورهم وإلى هويتهم التاريخية، فلم يستطيعوا استعمال منابعهم التقليدية، ولا إمكانياتِهم البشرية والاجتماعية لتَجاوز هذه المرحلة المشؤومة.

بينما كان المسلمون يملكون -من الناحية الاجتماعية- قوة كامنة مادية

ومعنوية كافية، لأنهم كانوا يملكون طوال عصور عديدة حضارة متميزة ووحياً إلهياً (قرآناً) يحرك ويحفز جميعَ النشاطات الفكرية والمعنوية والحركية ويشوّقها. ويملكون ميراثاً ثقافياً غنياً في الإدارة السياسية والقانون وفي العلاقات الدولية، وتجربة تاريخية خصبة. ولكن وقوعهم في أسر زاوية النظرة الغربية دَفَعهم للنظر إلى هذا الميراث التاريخي نظرة مفلوجة وميتة. والأدهى من هذا أنهم أبدوا بروداً كبيراً في صدد الاستفادة من هذا الميراث الثقافي والتاريخي في تكوين هويتهم المعاصرة وفي تنظيم حياتهم الاجتماعية والثقافية. ورأى أكثرهم أن نهضتهم -كأمة- مرتبطة بتطورهم الاقتصادي والتكنولوجي على الطراز الغربي وبنقلهم طراز الحضارة الغربية وتبنيهم لها. وقد أدت هذه المراحل بالمسلمين ولسنوات عديدة وطويلة إلى هز ثقتهم بثقافتهم وتاريخهم وعاداتهم وتقاليدهم. لقد التحمت النخبة في العالم الإسلامي مبكراً بالقيم الثقافية والسياسية الغربية، ولكن لم ينتُج من هذا التزاوج مع الغرب عن طريق التقليد الصِّرف أيُّ تقدم في العالم الإسلامي في ساحات الحرية السياسية ولا في الساحات الاقتصادية والتكنولوجية.

لا شك أن البحث عن الهوية الثقافية والصراعَ من أجل التقدم لا يزال جارياً في العالم الإسلامي؛ فعلى الرغم من الجهود الكبيرة فإن منظومة القيم الغربية البشريةَ والاجتماعيةَ لم تجد لها ساحة وقاعدة جماهيرية عريضة على الرغم من وجود التقليد الغربي بمقياس معين في المجتمعات الإسلامية. وقد أصرت النخبة السياسية على التمسك بالقيم الغربية وبتطبيقها، وانتهجوا سياسة الاتباع الدقيق للقيم الغربية التي اعتبروها مشروعاً حضارياً. ولكنهم -مع كل هذا- لم يستطيعوا دفع النهضة والتقدم

خطوة واحدة إلى الأمام. وكانت النتيجة أن هذا التقليد وسيطرة القيم الغربية أحدثت هزة ثقافية في أمتنا وجعلتها تنظر بعين الشك إلى قيمها التاريخية والثقافية.. لا شك أن هذه المرحلة المشؤومة أدت إلى ظهور الحاجة إلى نهضة على نطاق الأمة، وإلى ضرورة القيام بحملة نهضوية وتجديدية في جميع المؤسسات والساحات المادية والمعنوية المهمة.

ولم تخلُ الساحة في العالم الإسلامي -طوال عصرين- من التجارب الاقتصادية والسياسية المختلفة المتوجهة نحو النهضة الاجتماعية والإنسانية، ولكن هذه التجارب لم تملك -في يوم من الأيام- أيّةَ قاعدة عريضة ولم تكن طويلة النَّفَس، بل بقيت محصورة في الساحة السياسية والإدارية والمادية، وفي ساحة التكنولوجيا بمقياس قليل. ولم تختلف تجربة تركيا عن العالم الإسلامي في هذا الصدد. ومع أنه تم تسجيل تقدم جزئي في ساحة الصناعة والتكنولوجيا، إلا أنه لم يكن من القوة بحيث يستطيع تحقيق نهضة وبعث جذري في جميع مؤسسات الأمة. وقد تعرض فتح الله كولن في إحدى مقالاته للخطوط العامة لهذا البعث. وهو يحاكِم ويحاسِب ويناقش هذا البعث وهذه النهضة في الساحة الإسلامية والماورائية أولاً. ونظراً لأهمية هذه المقالة فإننا ندرجها أدناه:

"لم يبرح العالم الإسلامي في القرون الأخيرة يدور في دائرة مفرغة حائما حول أغلاطه من غير أن يجد جوهر ذاته وروحه؛ فكلّما تقدم خطوة إلى الأمام، أعقبها بتراجع خطوات إلى الوراء أو انحرافات عن سواء السبيل. بل كثيراً ما خلَّف هذا السيرُ المشؤوم أو الانحرافُ اللعين الذي طغت خطاياه على صوابه وأغرقت أضراره فوائده، آثاراً غير محمودة على الجهود الذاتية الاجتماعية في تحري سبل العودة إلى

الذات، فعَرَّضَت الأعمالَ الطيبة ورجالها إلى التزلزل من الأعماق. هذه الحال تدل على أن عقد الخرز قد انفرط في العالم، وأن دولاب الدول والشعوب يدور خلاف مصالحها.

لذلك، نؤمن بضرورة توجيه العالم الإسلامي جميعاً إلى التجدد بكل أجزائه في فهم الإيمان، وتلقيات الإسلام،(١) وممارسة الإحسان، وإثارة العشق والشوق، وتحكيم المنطق، وتعديل طريقة التفكير، وأسلوب التعبير عن الذات، بمؤسساته ونظمه التي تُكسبه هذه الأحوال..

إن أساس حياتنا الروحية قائم على الفكر الديني والتصورات الدينية. ولقد حافَظْنا على وجودنا حتى اليوم بهذا الأساس، وكانت وثباتنا أيضاً منطلقة منه.. فإن جردنا أنفسنا منه، فسوف نجد أنفسنا متخلفين ألف سنة إلى الوراء.. إن الدين الذي يهدف إلى غايات مثلِ إضفاء المعنى على الإنسان والكائنات، والانفتاحِ على الروح الإنسانية والذات، وتحقيقِ الرغبات الممتدة إلى ما وراء الدُّنَى، وإشباعِ حس الأبد في الوجدان... ليس منحصراً على العبادات؛ إنه يحتضن الحياة الفردية والاجتماعية جميعاً، ويتدخل في كل شيء لنا: عقليٍ وروحيٍ وقلبيٍ... ويصبغ بصبغته كلَّ تصرفٍ لنا حسبَ نيتنا، ويلوِّنه بلونه.

نعم، كل تصرف للمؤمن الحق قائمٌ على محور العبادة، وكلُّ جهد له ذو بُعد جهادي، وكلُّ حملة وجهد له متلونٌ بالعقبى والرضا؛ فلا محل في حياته للفصل بين الدنيا والعقبى... ولا برزخ بين قلبه وعقله... وعواطفُه ومنطقه مزيجٌ واحد... ولا تتناكر محاكمته العقلية مع إلهاماته. كذا، التجربة والخبرة في عالمِ فكرِهِ سُلَّمٌ من النور يتصل بالعقل، والعلمُ

(١) المقصود من تلقيات الإسلام أو متلقياته: طبيعة فهمه وتداعياته في الإنسان ونوع التصورات بشأنه. (المترجم).

برجٌ عالٍ بحسابات الفراسة.. فهو نسر يحلق إلى اللانهاية دوماً بأجنحة العشق العملاقة في هذا السُلّم، وحلاجٌ يندف قطن الوجود ندفاً بفطنته في هذا البرج. وحيث لا فراغ في أية زاوية من زوايا هذا الفهم، فلا كلام عن إهمال الإنسان الفردي أو الاجتماعي في هذه المنظومة.

والذين يختلقون صِداماً بين الدين وبين العلم والمحاكمة العقلية، هم بؤساء جهلوا روح الدين والعقل. أما إلقاء مسؤولية الصراع بين الفئات الاجتماعية المتنوعة على كاهل الدين، فهو انخداع من كل النواحي. لأن الصراع بين التكتلات نابع من الجهل والمنافع الشخصية والمصالح الفئوية، ولن يؤيِّد الدينُ أيًّا من هذه المشاعر والأفكار. والواقع أننا قد نشهد صداماً وصِراعاً بين قسم من المتدينين أيضاً، إلا أن هذا يرجع إلى أن هؤلاء الحاملين لنفس الجذوة الروحية لم يبلغوا الدرجة اللازمة في صدق الإيمان وحفظ الإخلاص... وربما تَغْلِبُهم عواطفهم أحيانا، وإلا فالفضيلة المؤمنة لن تفتح المجال للسقوط في أمثال هذه التعاسة. والحقيقة أن سبيل النجاة الوحيدَ من السقوط في هذا البؤس هو إحياء الدين بكل مؤسساته وجعلُها مصدر حياة وغذاء للمجتمع.

إن المجتمع الإسلامي بحاجة إلى "انبعاث جديد"، وإصلاح جاد في ملكاته العقلية والروحية والفكرية، وبتعبير أكثر حيوية، إلى "إحياء"... إحياء يستجيب لمتطلبات جميع أصناف البشر ويحتضن الحياة كلها، في كل زمان ومكان، بقدر السعة والعالمية التي تتسع لها مرونة النصوص، مع السعي الجاد للحفاظ على أصول الدين.

إن هذا النظام المبارك منذ أن شعرنا بظله فوق رؤوسنا -أدام الله حفظه علينا إلى الأبد- قد فتح بابه مراراً على التجديد والإصلاح،

فشهدنا الانبعاثَ مرات عديدة. فعامة المذاهب ومعظمها تمثّل التجديد في الفقه والحقوق. و أما الطرق الصوفية فقد مهدت المسالك إلى القلب والروح وعبّدتها. والكتاتيب والمدارس عموماً -يوم أن كانت لنا- قامت في غالِبِ نشاطها بإضفاء المعنى على الوجود والكون. وأما التجديد والانبعاث المأمول في الوقت الحاضر، فيتحقق بالتوفيق بين كل ما ذكرناه من المؤسسات وحشدِها جميعاً في مَجمع واحد. وهذا يعني النفاذَ من القالب إلى اللب، وترْكَ الشكلية والتوجهَ إلى الجوهر والروح، في كل مسألة. ويعني أيضاً التوجّه إلى اليقين في الإيمان، وإلى الإخلاص في العمل، وإلى الإحسان في الحس والفكر...

نعم، ينبغي أن تكون "الكمية" تامة و"النوعية" هدفاً في العبادات، والكلماتُ وسيلة والروح والصدق أساساً في الدعوات، والسنة مرشدة في التصرفات، والشعورُ لازما. وفي كل هذه، الغايةُ والقصد هو الله... فليست الصلاة قياماً وقعودا... ولن تكون الزكاة مالاً مطروحاً تخرج من المال تبرئة للذمة وتُصْرف إلى حيث لا يُدرَى أين مصيره... ولئن صار الصيام جوعاً وعطشا، فماذا يميزه عن الحِمْية؟ والحج إن لم يجْرِ في فَلَكه، فما اختلافه عن سياحة بين مدينة وأخرى تدرّ على البعض عملاتٍ صعبة؟ والعبادات إن انحصرت في الكم قد تصير كلعب الأطفال... وصيحات الأدعية الخاويةُ من الروح تصبح شغلَ الباحث عن عمل الحلوق... والحجُ والعمرة إن صارتا مشقة تُحتمل للتسلي بحمل لقب "الحاج" ومناقب الحج، فسوف يفقدان الحكمة والقصد منهما...

إن سبيل الخلاص من الاضمحلال والهدر في شِباك كل هذه السلبيات هو إعلان النفير العام لإعداد أطبّاء الروح والمعنى، الذين يملؤون كل

الفراغات في كياننا، ويزيلون نقاط الضعف في نفوسنا، وينقذوننا من عبودية الجسم والبدن، ويقودوننا إلى مستوى الحياة القلبية والروحية... أطباء تتسع قلوبهم لكل ساحات العلم والذكاء والعرفان والواردات والفيوضات... من الفيزياء إلى الميتافيزيقا، ومن الرياضيات إلى الأخلاق، ومن الفنون الجميلة إلى الربانية، ومن الكيمياء إلى الروحانية، ومن الفضائيات إلى الأنفسية، ومن الحقوق إلى الفقه، ومن السياسة إلى السَيْرِ والسلوك..

إن هذه الأمة ليست بحاجة إلى هذا وذاك، بل إلى مثل هذا المخ المدبر. فكما يرتبط الدماغ ويحاور كل جهة بعيدة وقريبة في البدن عبر الأعصاب، ويرسل الرسائل إلى أقصى نقاطه ويستلم منها.. فإن هذا الفريق سيكون في تعاط مع جميع خلايا جسم الأمة وجزيئاته وذراته وجُسيماته، ويصل إلى جميع الوحدات في المجتمع، ويمتد تأثيره إلى جميع أجزائه الحيوية، ويهمس في أُذن كل شرائحه شيئاً من الروح ومن المعنى، مُقْبِلاً من الماضي ومكتسباً عمقا أشد غورا في الحاضر، وممتداً إلى المستقبل.

هذا الفريق يسع صدره لكل الناس؛ من الطفل الملتزم والمؤدب في المدارس، إلى أبناء الوطن السائبين وغير المنضبطين في الأزقة والشوارع. ويُفرِغ في كل صدرٍ إلهاماتِ روحه، ويربّيهم دهاةً مؤهلين بعلوم الغد ومهاراته ويُعِدّهم لفائدة المجتمع، ويرفع كل إنسان وكل شريحة إلى الكمالات الإنسانية بالتطهر من لوثات العصر في صفاء مآوي النور ومجمّعاتِ إقامة الطلاب وبيوت الطلبة والمدارس والجامعات والمعابد والتكايا...

هذا الفريق يؤنس وحشية الصحف والمجلات والراديو والتلفزيون ووسائلِ الإعلام القوية، ليجعلها صوتاً ونَفَساً للدين والملّة من وجهة،

ويرشدَ بها من وجهة أخرى الأحاسيسَ السوداء والأفكار القاتمة والأصوات المدلهمة، للوصول إلى سبيل المستوى الإنسانية.

هذا الفريق ينقذ مؤسسات التربية والتعليم التي تُغيِّر شكلَها ووجهتَها كل يوم حسب الأجواء تحت وطأة الضغوط الخارجية والانحرافات الداخلية... ينقذها من هيمنة الأفكار الدخيلة من مراكز القوى العالمية، فينظمها بصورة تستجيب لمتطلبات الحاضر وحسب السياق التاريخي، ويرفعها لتكون مؤسسة ذات رسالة وهدف ببرنامجها وخطتها وأسلوبها.

بفضل ذلك، ترتقي الأمة من الفقر الحسي والفكري، والحفظ الببغائي والنمطية إلى التفكير العلمي الحقيقي.. ومن تزكية أنواع الرذائل باسم الفن إلى الفن والجمال الحقيقي.. ومن العادة والإدمان المجهولِ المنشأِ والنسب، إلى الشعور الأخلاقي النابع من الدين والتاريخ.. ومن التعصب لشتى الأفكار القابعة في صدورنا والتي أضنتنا وأنهكتنا، إلى توحيد القبلة في الخدمة الإيمانية والتسليم والشعور والتوكل.

لنضعْ جانبا بلبلة التكوينات الجديدة في العالم، فنحن لا نصدّق بولادة شيء جديد من الهندام الرأسمالي القديم، أو أحلام الشيوعية، أو تكسيراتها الاشتراكية، أو هجينها الديمقراطية الاجتماعية، أو خرق الليبرالية البالية. الحقيقة هي أنه إن كان ثَمّ عالَمٌ مشرّعُ الأبواب لنظام عالمي جديد، فهو عالمنا نحن. وقد يتناوله الجيل القادم على أنه عصر نهضتنا نحن.

هذه الولادة الجديدة، ستُكسب عالم مشاعرنا وأفكارنا، وكذلك مفاهيم فنّنا وجمالنا، أعماقاً مختلفة اختلافاً شاسعاً عما هو عليه الآن. وبذلك سنكتشف أذواقنا البديعة ونصل إلى موسيقانا، ونعثر على رومانسيتنا...

ونجعل شعوبنا تستقر على أساس متين من كل النواحي، سواء في العلم والفن، أو الفكر والأخلاق، فنضمن مستقبله.

شعارنا في هذا المضمار النفيرُ والإقدام، ومصدر قوّتنا الإيمان والحقيقة. لقد أخفق دوماً الذين داروا بنا على الأبواب الأخرى على أمل الشفاء من الأدواء بالانفلات من الإيمان ومن الأخلاق. ولقد نلنا نحن المعالي، وبقينا شرفاء، بفضل الله الذي ارتبطت قلوبنا به، وفي ظل تسليمنا وانتمائنا إلى أمتنا التي رجحناها على كل شيء دنيوي، وبلادِنا التي نشأنا في ربوعها وترعرعنا في حضنها.[١]

ب- البعث في التاريخ وفي التقاليد

من أسس فلسفة فتح الله كولن في الثقافة والتربية هي أسلوب التقمص العاطفي (Empathy) عند تناوله التاريخ والميراث الثقافي. وهذا التناول يختلف عن الأسلوب الذي ينظر إلى التاريخ وإلى التقاليد من نافذة مفاهيم معينة، ويتهرب عن تأسيس علاقة شعورية دافئة وحميمة مع التاريخ. إن النقاشات حول المفاهيم تُحوِّل التاريخ في معظم الأحيان إلى أرض قاحلة قد استنفدت خصوبتها من كثرة الاستعمال. فلا يشعر القارئ بأي قرابة شعورية أو ذهنية وفكرية مع التاريخ والتقاليد والميراث الثقافي وأي تقمص عاطفي معه.

أما نظرة المثقف العصري فهي بعيدة كل البعد عن التقاليد وغريبة عنها. وهو عندما يتكلم عن تاريخه وعن ميراثه في التقاليد يحسب نفسه وكأنه يصطاد في أرض ممنوعة الاصطياد وغريبةٍ عنه. لذا فسنتناول هنا هذا الموضوع لأن النظر القاصر إلى التاريخ وإلى التقاليد

---

(١) فتح الله كولن، مجلة حراء، المقال الرئيس، العدد: ٨ (يوليو - سبتمبر، ٢٠٠٧)

ظهر إلى الميدان بعد ظهور هذه الفئة المثقفة المعاصرة.

لا شك أن هذا الموضوع وهذا العنوان يستدعي تأليف كتاب حوله ولكي يتم إعطاء الموضوع حقه كاملاً يجب تفحص هذه الذهنية إلى جانب تفحص تاريخ الثقافة بكل دقة. والحلول المفاهيمية العائدة للماضي وللتقاليد يشكل سلسلة طويلة. وما تحتويه هذه السلسلة الطويلة من مفاهيم ومن آراء مطروحة للنقاش يتجاوز في كثير من أوجهها قدرة كاتب هذه السطور. إذن فلماذا رأينا أن هناك حاجة إلى الحديث عن مثل هذا الموضوع الواسع؟ السبب هو: أن فتح الله كولن عندما يتناول موضوع التربية والتعليم ويدققه يتوجه بخطابه نحو قطاع معين يملك ذهنية ومعلومات معينة. وهو كثيراً ما يستعمل في مقالاته وخطاباته تعابير من أمثال "البعث من جديد كأمة" و"الرجوع إلى قوانا المحركة"..الخ. ولكنه لا يفتح نقاشاً فكرياً أو مفاهيمياً حول التاريخ أو حول الميراث الثقافي لأنه لا يستسيغ أسلوبَ النقاش وطريقةَ الجدال؛ فهو يبتعد في جميع مقالاته وخطبه وأحاديثه عن أسلوب المناقشة والجدال، لأنه ربما لا يؤمن بفائدة هذا الأسلوب، ولكن أي قارئ دخل إلى عالمه الثقافي يستطيع الوقوف على إشارات وإيماءات حول النقاشات الدائرة منذ عصرين في مواضيع التاريخ وميراث التقاليد والثقافة.

عندما نتمعن في هذه الإشارات والإيماءات نشاهد وجود اتجاهين رئيسيين في العالم الإسلامي وفي الماضي القريب لتركيا في العلاقات مع الغرب في موضوع التاريخ وفي ميراث التقاليد. الاتجاه الأول: هو اتجاه الذين يرون أن أسس البعث من جديد توجد فقط في القوى الأساسية المحركة في التاريخ وفي التقاليد. والاتجاه الآخر: لا يرى

حاجة لأي إشارة إلى البعث أو دعوة إليه، بل يرى أن الحل يكمن في التوجه إلى الحضارة الغربية وتَبَنِّي جميع قيمها كما هي وتقليدِها حرفياً. وهذان الاتجاهان لا يزالان موجودين حالياً ويملكان خبرات مختلفة. ولكن يعرض كل من هذين الاتجاهين موقفاً محافظاً أو تجديدياً تجاه المدنية الغربية وتجاه الموقف حول الميراث الثقافي. ومع أنه يبدو وجود مفارقة معينة هنا، إلا أن هذا الديالكتيك في الساحة الثقافية والسياسية والاقتصادية مستمر.

وقد خَلفت هذه النقاشات ميراثاً فكرياً مرهقاً. ونتيجةً للمواجهة الشاملة مع الغرب فقد تكونت فئات متقابلة مثل: المجددون-المحافظون، القوميون-المتغربون،[1] خريجو المدارس الدينية-خريجو المدارس الحديثة. وهكذا تأسست أرضية يعيش فوقها مثقفون ومفكرون وعلماء من مختلف المشارب. وقد انعكست هذه المشارب المختلفة على فهمِ وتقويمِ الميراث الثقافي والتاريخ الماضي وعلى موقفهم من عملية التغرب، كما اختلفت أساليب الفكر والتحليل والمفاهيمُ والمصطلحات التي استعملوها في هذا الصدد. كانت هناك مشكلة معينة فمال كل اتجاه إلى حلها حسب ميوله وفكره، وأنتجوا أفكاراً ومفاهيم في هذا الموضوع. فقد استعملت الفئة العلمانية المستغربة مصطلحات من أمثال: "التغرب"، "المعاصرة"، "التقدم". واستعملت الفئة المحافظة المرتبطة بالميراث الثقافي التقليدي مصطلحات من أمثال: "التجديد"، "الإصلاح"، "البعث من جديد".

كان موقف المثقف المستغرب من الميراث الإسلامي عندنا، إما ردَّه أو الإيمان بأنه يحتاج إلى إصلاح (Reform)، وقد ظهرت في كل

---

(١) أي مقلدو الغرب والمتأثرون به. (المترجم)

بلد من العالم الإسلامي فئة تدافع عن هذا الموقف الذي يرد ويرفض الميراث الإسلامي، أو يرى أنه يحتاج إلى إصلاح جذري. فطُرُق التفكير والمناهج الفكرية التي اتبعها ودافع عنها أصحابُ هذا الموقف لا تملك مشروعية لا من ناحية الدين الإسلامي ولا من ناحية التقاليد الموروثة، لأن جميع هذه الطرق والمناهج الفكرية مرتبطة بالذهنية الغربية وطرق تفكيرها والتقليد الأعمى لها. وقد أرادوا بها كسر استمرار هذه التقاليد وتأثيرِها على الجماهير. ولكن على الرغم من انحراف النخبة ومن قيام النخبة السياسية بفرض النماذج الثقافية الغربية لسنوات طويلة، فإن التقاليد حافظت على مصداقيتها الداخلية من جهة، وعلى تأثيرها على الجماهير والحِفاظ بحيويتها من جهة أخرى. ونظراً لطول فرض النماذج الغربية بالقوة فقد ظهرت نتائج جانبية على الميراث الثقافي، إلا أن تأثيرها لم يكن باقياً.

لنتفحص بعض الفحص علاقة المثقف المعاصر والفكر المعاصر مع التقاليد؛

عندما يقوم المثقف المعاصر بترجمة الماضي يستعمل مفاهيم ومصطلحات حديثة في هذه الترجمة. بينما لم تكن هذه المفاهيم والمعلومات موجودة حتى ذلك اليوم. فهو أولاً لا يقترب من منظومة المعرفة للتقاليد وتجربتها التي تشكلت ضمن عقود طويلة من الزمن، بل ينظر إليها من زاوية المفاهيم الحديثة التي لا علاقة لها بالنظرة الأبستمولوجية[1] للتقاليد. لأنه يرى أنه: بما أن الماضي بقي في الأمس فلا يمكن نقله إلى الحاضر إلا إذا جعلتَه معاصراً وجددتَ منظومته في

---

(١) أبستمولوجي (Epistemology): نظرية المعرفة (المترجم)

المعرفة، ومع أن هذا يعد تحريفاً للتقاليد إلا أن هذا هو كيفية اقتراب المثقف المعاصر من التقاليد.

والتحديث والتجديد ليس عبارة عن فهم التقاليد، بل هو أكثر من هذا. وعندما نتناول نحن الحوادثَ وننظر إليها من زاوية منظومة التقاليد نتناولها بعد تفسيرها في مستوى معين دون شك. ولكن إن لم يتم هذا الفهم والتفسير ضمن ظروفِ تلك التقاليد وقوالبها ومناهجها فسيوصلنا إلى فهم خاطئ. وهذا هو ما نطلق عليه بـ"النظرة التاريخية".

هناك أمر يتم تناسيه ربما عن عمد وهو: أن هناك لكل ميراث ثقافي ولكل ميراث للتقاليد حدوداً معرفية (Epistemologic). وهذه الحدود تَرسم -من ناحية- الخطوطَ الرئيسية التي تُشكل الخصائص المهمة للتقاليد وكيفية تشكلها، وتعيّن -من ناحية أخرى- أشكالَ فهمها وتفسيرها ونقلِها. لذا فإن لم تتم مراعاة هذه الحدود فإن كل تفسير سيقود إلى تحريفات كبيرة. وعادةً ما يُهمِل الحداثيون (Modernists) هذه الحدود عند تناولهم للتقاليد. فهم بالقوالب الغربية -التي يتناولون بها هذا الموضوع- يتجاوزون هذه الحدود ويشوهون القيم التي تقوم التقاليد على صرحها.

ومثل هذا الخطأ في التناول يؤدي إلى مشاكل جدية ولا سيما عند تناولهم للميراث الثقافي الإسلامي ولمصادره، لأن الثقافة الإسلامية ليست ثقافة اجتماعية أو بشرية اعتيادية. ولأن أهم مصدر لها هو "الوحي" الإلهي المتمثل في القرآن. والمصدر الثاني هو سنة الرسول ﷺ الذي نَقل إلينا هذا الوحي. وقام هذان المصدران طوال التاريخ الإسلامي وبالنسبة لجميع المسلمين بالتأثير في جميع مناحي الحياة الفردية منها والاجتماعية

والمعنوية والمعرفية والوجودية (Ontological) وتشكيلِها أيضاً. وهذا هو أهم فارق يميز الثقافة الإسلامية عن جميع الثقافات الموجودة على سطح الأرض. لذا فإن التوجه إلى الثقافة الإسلامية وإلى ميراث التقاليد المتفرعة عنها وتناولهَا ليس كتناول أي تقليد ثقافي آخر.

وبسبب إهمال هذه الحقيقة فإن المثقف الغربي عندما يتناول التقاليد الثقافية الإسلامية لا يستطيع الوصول إلى أي نتيجة صحيحة. كما يقوم المثقف الغربي بتناول الميراث الثقافي الإسلامي تناولاً أيدولوجيا، لذا كانت أسس تناوله هشة وقابلة للتفتت.

عندما ينظر المثقف الغربي -أو المتفرنج عندنا- إلى التقاليد ينظر إليها من عل، فتكون نظرته سقيمة. لأنه عندما يكوّن شخصيته وماهيته ويشكلهما لا يتوجه نحو التاريخ ونحو الماضي، بل نحو الغرب.. بينما يلعب الماضي والتاريخ دوراً لا يمكن إهماله في تكوين الشخصية الإنسانية. لذا يحاول كل نظام فكري وكل تقليد من التقاليد التعبيرَ عن نفسه بإنشاء شجرةِ نسبٍ له في التاريخ. وعندما قام الغرب بإنشاء حضارته الحديثة توجه إلى عصر التنوير وإلى جذوره القديمة في اليونان والرومان. وهذا ما أهمله المثقفون الأتراك المحدثون. فمن ثم كلما تحدث فتح الله كولن عن "البعث من جديد" وعن "عصر جديد من التنوير" أكد على التاريخ وعلى التقاليد وعلى الميراث الثقافي.[1]

ونظراً لأهمية التاريخ وأهمية الماضي فقد تعرضا للاستغلال من قِبَل البعض في سبيل الحصول على القوة والحكم. ويلفت الكاتب البريطاني

(1) M. F. Gülen, Buhranlar Anaforunda İnsan, s.53, Yeşeren Düşünceler, s.43-44; Dünyamıza Doğru, s.25-26; Zamanın Altın Dilimi, s.157-160; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s.31-91; Işığın Göründüğü Ufuk, s.106.

"ج. أورول" (C. Orwell) في روايته ١٩٨٤ الأنظارَ إلى هذا وإلى أن من يملك زمام الأمور اليوم هو الذي يملك الماضي، ومن يملك الماضي يملك السيطرة على المستقبل. وإن من يعيش حالياً ويحاول تثبيت مكانه الحالي وتأمين طراز حياته في المستقبل يحتاج إلى ماضٍ وإلى أسلاف لتقوية مشروعية مركزه وطرز حياته.(١)

ج- مفاهيم "التجديد" و"التنوير" و"الانبعاث" عند فتح الله كولن

كما ذكرنا فإن فتح الله كولن لم يدخل في النقاشات التي ثارت حول المفاهيم التي ظهرت في أثناء التقليد للغرب (فترة التفرنج أو الاستغراب). ولكنه عندما عبر بطرق غير مباشرة عن آرائه حول بعض هذه المفاهيم، إنما كان يقدم في الحقيقة معلومات عن أسس مشروعه. ففي العديد من مقالاته يتعرض لمفاهيم التجديد والبعث (الإحياء) والنهضة من جديد والتنوير. وقد قرأنا هذا في المقتبسات التي أدرجناها سابقاً، بل إن عنوان مقالته "نحو عالم الغد" يومئ إلى التجديد والبعث من جديد، فهو يتعرض في هذه المقالة إلى موضوع التجديد صراحة:

"... لذلك، نؤمن بضرورة توجيه العالم الإسلامي جميعاً إلى التجدد بكل أجزائه في فهم الإيمان، وتلقيات الإسلام، وممارسة الإحسان، وإثارة العشق والشوق، وتحكيم المنطق، وتعديل طريقة التفكير، وأسلوب التعبير عن الذات، بمؤسساته ونظمه التي تكسبه هذه الأحوال.".(٢)

وفي كل مرة عندما يتحدث فتح الله كولن عن التجديد وعن البعث (البعث بعد الموت، أي النهضة بعد طول سبات) يتحدث عن هذا

---

(1) M. F. Gülen, Tarihi yeniden Düşünmek, Dost yay. S.29-31.

(2) M.F.Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s.16

التجديد المؤسس أولاً على الأسس والآليات الإسلامية، لأنه يؤمن بأنه مالم يتم التجديد في جميع المفاهيم الإسلامية بدءًا من مفهوم الإيمان وانتهاء بالنظرة إلى الكون، لا تستطيع المجتمعات الإسلامية تحقيق البعث وحركةِ الإحياء التي تحتاج إليها. فالمسلمون طوال التاريخ حققوا القفزات والتطورات الكبيرة بهذا الأسلوب.

"إن أساس حياتنا المعنوية وقاعدتها تستند إلى التصور والفكر الديني؛ فكما استمر وجودنا به كذلك نستطيع بالاستناد إليه تحقيقَ تقدمنا وتطورنا".[١]

فهو يرى أنه يجب البحث في الديناميكيات الدينية والمعنوية عن أسس نهضتنا وبعثنا من جديد. وعندما ظهرت المذاهب كانت هي الممثِّلة لحركة البعث. ثم ظهرت الطرق الصوفية، فتجدَّد عالم الروح والمعنويات في العالم الإسلامي، وأرسيت قواعد النظرة الإسلامية إلى الوجود والكون في المدارس الدينية والعلمية.

ويرى أن التجديد يتم عندما: "يتم الاتجاه من القوالب إلى القلوب، وتركُ الأمور الشكلية والمظهرية والتوجه إلى الروح"، وبشكل أعم: "التوجه في العقيدة إلى اليقين، وفي العمل إلى الإخلاص، وفي المشاعر والأحاسيس إلى الإحسان".[٢]

حقق المسلمون في الماضي فترةَ تنويرٍ ونهضة شاملة في الساحة الدينية وفي الساحة العلمية والهندسية والفن المعماري. وأنشأوا كادراً من العباقرة في كل ساحة من الساحات؛ من العلوم الطبيعية إلى العلوم الدينية، ومن التصوف إلى المنطق، ومن هندسة تنظيم المدن إلى الفنون

---

(1) M.F.Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s.16

(2) M.F.Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 18

الأخرى.. وبعد شرح الآليات الديناميكية لأسس النهضة والإحياء يقول في مقالة له تحت عنوان "نحو عالمنا": "يمكن تحقيق نهضة ثانية وثالثة بتحريك جميع الأرواح والقلوب النيرة".

ثم يقول:

"أجل، تستطيع الدنيا أن تفتح هذه الصفحة الجديدة، بل الصحيح أن نقول: إنها قادرة عليه على الرغم من أنه يبدو عملاً غير يسير.

إننا لن نقدر على فتح الصفحة الجديدة من غير انتزاع المتلقيات (التصورات) والأفكار المنحرفة السائبة في هذا الوطن منذ سنين وسنين مثل إضناء الحياة الروحية وإذوائها بدرجة كبيرة، وتعطيلِ عمل أجوائنا الدينية، ووضعِ الأقفال على ألسنة القلوب بتنسية الوجد والعشق تماماً، وانحباسِ المثقفين المفكرين والدارسين في قمقم المادية الوضعية المتطرفة، وإحلالِ التشدق محل الصلابة والثبات في الحق، وحتى في طلب الآخرة والجنة، طلبِها بنظر دوام السعادة الدنيوية المعتادة.[1]

ويستعرض فتح الله كولن أسباب تأخرنا وانهدامنا كأمة فيقول: إنها تَفشِّي الكسل والحرص والطمع والرغبة في الشهرة والجاه والمنصب. ويضع مقابلها الأخلاق الإسلامية التي تعد علاجاً لأسباب التأخر، وهي الاستغناء والشجاعة والإخلاص والتضحية والروحانية والربانية. وهي تشكل أيضاً الأسس الديناميكية لحركة فتح الله كولن.

والخلاصة أن فتح الله كولن يرى أن أسس النهضة موجودة في ماضينا وفي جذور قيمنا المعنوية، وأننا إن لم نرجع إلى هذه الجذور فلا يمكن تحقيق أي نهضة. إلا أنه يشير في مقالات عديدة له إلى ضرورة وجود

(1) M.F.Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 23

كادر واسع مجهز بهذه القيم لتحقيق هذه النهضة. وهذا الكادر هو الكادر التعليمي الذي نستطيع بواسطته الوصول إلى النهضة المنشودة.. بينما كانت المناقشات والأفكار تدور منذ القرنين الأخيرين حول إمكانية تحقيق هذه النهضة بكادر مثقف قليل العدد. وهذه هي النقطة الأساسية التي يفترق فيها فتح الله كولن عن غيره، إذ يرى أن النهضة لا تتحقق إلا بكادر واسع متعلم ومثقف يتولى القيام بهذه النهضة بروح فدائية وبخلق التضحية. وهذا يوضح لنا سبب توجهه إلى ميدان التعليم والتربية وتأكيده عليه.

ولكن دعونا نقف مرة أخرى حول مفاهيم التجديد والإصلاح والتقليد والنمطية وأمثالها من المفاهيم؛

إن مفاهيم التجديد، والتقليد، والإحياء، والإصلاح بمعنى إعادة التشكيل (Reform)، كانت موجودة في المدارس الفقهية والكلامية والسياسية والفلسفية الأولى. فمُسائلة المصادر الأساسية ومحاسبتها لم تظهر كفعالية فكرية في عهد التغريب (أي بدء تقليد الغرب) فقط؛ بل ظهرت في عهود إسلامية مختلفة كحركة فردية أو كحركة ثقافية بكادر معين، فلهذه المفاهيم تاريخ عريق وغني من الناحية الفكرية. ولن ندخل هنا في تحليل طويل لهذه المفاهيم، وإنما سنشير إلى بعض نواحيها لنُزيل اللبس عنها.

للمسألة بوجه عام وجهتان: الأولى النشاط الفكري المنطلق حول سؤالِ: "كيف نستطيع إحياء التراث والتقاليد في الظروف المتغيرة؟" والثانية ضرورة الخلاص من التأخر.. ولا شك أن المحفزات وراء الفعاليات الفكرية التي ظهرت حول الميراث الإسلامي التقليدي وحول المصادر الرئيسية، لم تكن هي المشاكل التي نواجهها في عصرنا الحالي

من أمثال المدنية والحضارة أو التقدمية. ولكن التغيرات الاجتماعية والثقافية حركت الأذهان في تلك العهود أيضاً لحل مشاكل تلك التغيرات. فالمجتمعات الإسلامية آنذاك واجهت الحضارات الأخرى وعرفتها وتعاملت معها بسبب عوامل مختلفة، كالفتوحات الإسلامية أو الحروب والسلام والتبادل السياسي والثقافي والتجاري، وأثرت هذه المواجهة على الحياة الاجتماعية والثقافية بل حتى على الحياة الدينية للمجتمعات الإسلامية وعلى تطويرها، وفتحت الآفاق أمامها، وأدت إلى إغناءِ وتنشيطِ الفعاليات الفكرية للطبقة المثقفة.

كانت هذه الفعاليات الفكرية ترمي إلى تعيين الثوابت والمتغيرات في الإسلام، وكان هذا يعني -من جهة- حركةَ إحياء وإصلاح، ومن جهة أخرى أظهرت قابليةَ الإسلام على البقاء والثبات تجاه تغير الظروف والأوضاع. وكما ذكرنا من قبل فإن القرآن الكريم الذي يمثل الوحي الإلهي كان يشكل المنبع الرئيسي للميراث الثقافي الإسلامي، وهو دون شك يحتوي على حقائق خالدة لا تتغير. لذا فإن أي حركة سواء أكانت تجديدية أم إصلاحية أم تنويرية يجب أن تكون متلائمة مع روح هذه الحقائق الخالدة، وهذا يعني أن أنشطة الاجتهاد وفهمِ النصوص الإسلامية وتفسيرها واستخراج الأحكام منها، يجب أن تتبع أصول الاجتهاد ومنهجها الذي تَقرر واستقر طوال عصور طويلة، وأن هذا الأمر ضرورة دينية، لأن هذه الفعالية بشرية، فيجب أن تكون تابعة ومتبِعة لروح المعطيات الدينية للوحي الإلهي وضمن إطارها. ومع أن الاجتهاد جهد بشري إلا أنه لا يتوسل به إلى مجرد التغيير والتجديد. لأن غايته يجب أن تكون البحثَ عن الحقيقة، وأن يسعى لمعرفة القصد الإلهي والرضا

الإلهي ومشيئته وإرادته وإظهارها، وهذا يستدعي أقصى درجات اليقظة والاهتمام والدقة. إن الثوابت الإسلامية تشكل النظرة العَقَدية للإسلام وبنيةَ قواعده، وليس هناك دين آخر أو ثقافة أخرى ترسخت فيه هذه الأمور بهذا الشكل.

في ضمن هذه المقاييس وعلى الرغم من وجود الثوابت في الإسلام، فهناك في الإسلام إمكانية للتجديد والإصلاح والانبعاث من جديد سواء على الصعيد الثقافي أو الاجتماعي، فضرورة التجديد موجودة في كل عصر، وحركاتُ التجديد الباقية ضمن حدود العقيدة والقانون ونظرية المعرفة الإسلامية جَددت -على الدوام- الحياةَ على الصعيد الفردي والجماعي. ومع أنه ليست عملية سهلة إلا أنه يمكن حتى اليوم القيامُ بحركة تجديد بشرط مراعاة روح النصوص وحدودها. ولا شك أن هذا يستدعي علماً واختصاصاً وكفاءة عالية ومعرفة عميقة بالعلوم الإسلامية.

ولابد من التنبيه إلى أن مثل هذه الحركة الإصلاحية والتجديدية تختلف طبعاً عن حركة الإصلاح (Reform)، بمعنى "إعادة التشكيل" التي تتوجه عادة إلى التغيير حتى في المصادر الأصلية والمنابع الرئيسية. وهذا أمر تزل فيه الأقدام لأن الغاية هنا لا تكون تجديداً ولا إصلاحاً.

ومهما كان إطار التجديد والإصلاح والإحياء واسعاً، فهو عبارة عن تجديد التقاليد من الداخل. ويجب أن يبقى التجديد ضمن المفهوم الذي رسمته النصوص الإسلامية الرئيسة كمنهج. ومع أن حركة "إعادة التشكيل" (Reform) تدعو أيضاً إلى التجديد، إلا أنها تقترح تجديداً يشمل تغيير النصوص الأساسية وتغيير التقاليد المحافظ عليها. هناك فرق أساسي بين حركة إعادة التشكيل والتقاليد من الناحية المعرفية (Epistomologic)،

والناحية الوجودية (Ontological). فحركة إعادة التشكيل (Reform)، حركة أيدولوجية أكثر من كونها حركة منهجية أو وجودية. وقد ظهرت هذه الحركة (أي حركة إعادة التشكيل (Reform) أو حركة الإصلاح والنهضة بالمفهوم الغربي) بعدما تعرضت نصوص الدين المسيحي للتحريف. وكانت الحركة تهدف إلى تنقية مصادر الدين المسيحي ونصوصه من التحريفات التي أصابتها. وتوجهت حركة الإحياء والنهضة (Renaissance)، وكذلك حركة إعادة التشكيل والإصلاح بمعنى "إعادة التشكيل" (Reform) في أول الأمر إلى التشكيك في مصادر الكنيسة وتعاليمها وعقائدها، وإلى محاسبتها ومناقشتها، ثم انتقلت إلى الساحات والميادين الأخرى؛ بينما لم يحدث هذا في الإسلام قط في أي وقت من الأوقات، لأن نصوص الإسلام وتقاليده بقيت محفوظة كما هي منذ ١٤ قرناً حتى الآن. ولم تكن حركة النهضة الأوربية أي حركة النهضة أو حركة الإصلاح بمعنى "إعادة التشكيل" (Reform)، لتنجح ما لم تتعرض لسلطة الكنيسة التي فرضت قيوداً من التعاليم على الفكر وعلى الحقائق العلمية. بينما لو توجهت حركة مشابهة لتلك الحركة إلى نصوص الإسلام الصحيحة والمصانة لعدّت حركة تحريف. فما كان علاجاً ودواءً هناك في الغرب يكون سماً قاتلاً عندنا. لذا لا يمكن الحديث عندنا عند التناول المنهجي لميراث الثقافة الإسلامية والنصوص الأساسية للإسلام سوى الحديث عن حركة "التجديد"، وهي حركة تقوم بتوسيع فعاليات الاجتهاد من داخل النصوص.

لا شك أننا هنا لا نتناول موضوع التجديد والاجتهاد من ناحيتها الفقهية والكلامية، ولا نتعرض إلى التفاصيل الدقيقة الموجودة في علم

الأصول، بل نستعمل هنا مفرداتِ ومفاهيمَ علم الاجتماع (Sosyology).

عندما يتطرق فتح الله كولن إلى التغيير والتجديد والإحياء والبعث من جديد..الخ يستعمل اللغة اليومية والمصطلحات الاجتماعية، ويشير إلى المنهجية الإسلامية في هذا الموضوع، وإلى وجوب أخذ هذه الخلفية بنظر الاعتبار. ومع أنه عند الحديث عن البعث من جديد كأمة لا يدخل في نقاشات تاريخية أو مفاهيمية، إلا أنه على وعي بالنقاشات الجارية في هذا الموضوع. وهو يرى أن العناصر الأساسية في هذا البعث الجديد تكمن في الماضي وفي ميراثنا الثقافي الغني. وهذا الميراث الثقافي يستطيع احتضان الضرورات العصرية ويلبي احتياجاتها ويحل مشاكلها في الأمد القريب أو البعيد إن تم تناولها وتفسيرها ضمن خطة طويلة الأمد بصبر ودقة. ولكنه يؤكد على الدوام على ضرورة وجود كادر مضحٍ ينذر نفسه لأمته ولدينه. وما لم تتم تنشئةُ وتربيةُ مثل هذا الكادر الناذر نفسَه لخير الإنسانية ولصالحها، فلا يستطيع أي ميراث ثقافي تحقيق هذا الأمر لوحده. لذا فالأستاذ بدلاً من الدخول في نقاشات حول مفاهيم التجديد ومصطلحاتها، يفضّل تركيز جهوده على تنشئة مثل هذا الجيل الذي يستطيع حمل أعباء التجديد.[1]

د- الحدود التي يخطها التاريخ والماضي عند فتح الله كولن من أجل فهم جديد

وعندما ننظر الي تفسيرات الأستاذ فتح الله كولن حول التاريخ القريب والعثمانيين نلاحظ أنه ينظر الى التاريخ من منظور مختلف. وفي المقابلات

(1) M.F.Gülen, Buhranlar Anafornda İnsan, s.54-63; Yitirilmiş Cennete Doğru, s.28-30; Yeşeren Düşünceler, s.130-157.

التي كانت تجرى معه في التسعينات لم يكن يخوض في التحليلات الفلسفية والأبستمولوجية حول التاريخ، بل كان يقدم منظورا بعبارات سهلة وموجزة وواضحة ولكن غاية في الأهمية من ناحية فلسفة التاريخ. فهنا لا ينظر الأستاذ كولن إلى التاريخ على أنه ذهب ومضى، فالتاريخ لاشك أنه ساحة أنشئت فيها هويتنا، بل إنه شكلٌ من أشكال إنشاء الهوية، ولكن دوره لا يتحدد بهذا فقط. فهو لا يتناول التاريخ في إطار الأحداث التي وقعت في سياق معين فقط. وفلسفة التاريخ هو العلم الذي يتناول الوقائع التاريخية من حيث محاوها، ويعالج مجرى التاريخ من ناحية الغائية. لكن هذا العلم حينما يتناول الأبطال الذين جرت أحداث التاريخ على أكتافهم إنما يتناول عالمهم الذهني والخيالي في إطار منجزاتهم؛ فمثلا فَتْحُ أسطنبول حادثة كبيرة بكل معنى الكلمة وليست عادية.. ولكن هذه الحادثة مع عظمتها لها جانب يتعلق بالعهد الذي جرت فيه.. إلا أن الأستاذ فتح الله كولن حينما ينظر إلى حادثة من هذا النوع ينظر إليها أيضا من منظور عالم الخيال للبطل الذي حقق الحادثة.. فالذي صنع من محمد الفاتح هذا البطلَ العظيم –حسب رأيه– ليس هو فتحه لإسطنبول، بل إنه كان عظيما بعظمة خياله وأهدافه.. فكل طموحاته لم تكن منحصرة ومؤطرة بأسوار إسطنبول.. وإذا نظرنا إلى الفتح من منظار عصرنا فهو بمثابة فتح قرية.. والأمر كان هكذا بالنسبة لمحمد الفاتح أيضا، لأنه كان يطمح إلى أبعد من هذا بكثير.. فما حققه من الفتح كان شيئا ضئيلا بالنسبة لما كان يهدف إليه من إنجازات..

فالأستاذ كولن يلفت النظر إلى هذه النقطة ويقيّم محمدا الفاتح في إطار عمق خياله وعظمة طموحه.. يقول:

"إن الذين تعلقت أرواحهم وحياتهم بالفكرة التي أشار إليها الرسول ﷺ يكون فتح إسطنبول بالنسبة لعظمة أهدافهم كأنه فتح لقرية. فمحمد الفاتح كان ذا همة عالية.. ولكن لابد أن لا نقيم عظمته بالإنجازات التي حققها بل بما كان يهدف إليه من الأمور الجسام.. فما كان يطمح إليها لم تكن عبارة خيالات وهمية غير قابلة للتحقيق. فإننا حينما ننظر إلى الإنجازات التي حققها نستنتج بأن الله تعالى لو مد في عمره لكان قد حقق ما كان يخطط له. فنحن ننظر إلى محمد الفاتح من منظور تعلقه بالعالَم الواسع الذي كان يطمح إليه، ونعشقه من هذه الناحية.. والحال أن فلسفة التاريخ تتحدد وتتأطر بالأمور الموضوعية والتي تحققت وصارت جزءا من التاريخ.

وبناء على هذا فقد تكون نظرة الأستاذ كولن غير موضوعية، ولكنه بصنيعه هذا يحاول أن يلفت الأنظار إلى كثير من الحقائق التي اختفت في الجوانب الغير الموضوعية للتاريخ.. ويعارض حصر الأحداث والنشاطات الذهنية في حدود الموضوعية

"... قد يبدو أن العناصر الموضوعية تكون سائدة أكثر في التاريخ. ولكن المبادئ الموضوعية -قد يبدو ما أقوله هنا شيئاً مختلفاً تماماً- تنمو في أحيان كثيرة في حضن العناصر "الذاتية" (Subjectivisim).. فهي تُولَد أولاً في أفكار الأفراد الذين يستطيعون تطويرها وإقامتها على أسس منظمة. بل يمكن القول بأن الفكر التاريخي يلج إلى عالمنا أول الأمر كخيال، ويُكمل دور طفولته كتصورات، ثم يلج كتعقل إلى مرحلة الشباب ثم يصل إلى مرحلة النضج، ثم ينقلب إلى خطة وإلى مشروع. لذا يجب ألا نسحب المسائل إلى مثل هذه الموضوعية وألا نقلصها ونضيقها.

وهذا الطراز من التفكير وإن بدا بعضه مختلفاً عن بعض، فأحدهما متعلق بالآخر في المبدأ والمنتهى".[1]

ويشير فتح الله كولن هنا إلى أننا يجب ألا نقرأ التاريخ في الحوادث والفعاليات والمشاريع التي أنجزها القائمون بصنعه، بل يجب أن نقرأه بهذه الحوادث المتحققة وبالآحلام والأهداف أيضاً التي بقيت في أذهان القائمين بصنعها وعقولهم. فإذا صنعنا هذا أصبح التاريخ أكثر حيوية وأكثر معنى. وإلا لم يبق له دور أكثر من قيامه بتشكيل هويتنا، وينقلب بعده إلى مجرد مصدر حنين أي ليس حركة إحياء جديدة ولا تجديد أيّ حضارة.

إن إشارة فتح الله كولن إلى الماضي والحاضر والمستقبل تتجدد وتتكرر على الدوام؛ فالماضي عنده مثل منبع، والحال مثل نهر، والمستقبل كبحر أو كمحيط. فهو يرى أن الماضي مملوء برسائل موجهة إلى الإنسانية. فالربانيون الذين انطلقوا من قلب آسيا الوسطى إلى الأناضول، كانوا يمثلون الإسلام في الأناضول ويمثلون انطلاق أمتنا وانطلاق عزيمتها نحو الخلود والأبدية. فقد أحيا هؤلاء رسائلَ الإنسانية المفعمة بالمحبة والعشق والحركة والنشاط، بحيث إن هذه الرسائل مثّلت ستة عصور من القوة والمنعة،[2] ومثلت عصرين من الانتشار في الشعيرات الدموية الدقيقة في جسد الأمة التي أصابها الضعف والوهن. فالتاريخ عند فتح الله كولن يصبح عنصرَ بناءٍ وأساسا للمستقبل. يقول:

"...نحن لم ننفك نقوم الحاضر بعد أن نرنو إلى الماضي وإلى المستقبل. فالماضي نبع ومصدر مهم، والحاضر جدوله ونهره، والمستقبل سيكون بحره الواسع ومحيطه. لذا يجب تقويم كل من الماضي والحاضر

(1) Eyüp Can, Ufuk Turu, s. 66.

(٢) يشير إلى الدولة العثمانية التي دامت ٦٢٥ سنة. (المترجم)

والمستقبل في إطاره تقويماً صحيحاً ومفيداً. فنحن لا ننظر إلى هذه المسألة نظرة بعضِ الماديين. فمثلاً يقول عمر الخيام:

"لا تصرخ ألماً من يوم مضى،

ولا تأمل عبثاً في يوم آتٍ،

فالماضي والمستقبل كلاهما وهم،

أمامك الحاضر فاغرف منه لذّاته".

وهذا دخول في إطار ضيق، وفي فانوس صغير وتعبير عن قلق نفسي.

لقد حطم الإنسان المعاصر هذا الفانوس وكسره. وأصبح الجميع -حتى الماديون منهم- يرون أن الحاضر لا يمكن أن يُشبع نفس الإنسان. وأصبح بعضهم يرى حاجة الالتجاء إما إلى الماضي أو إلى المستقبل. والذين يملكون رؤية واسعة لم يعودوا ينظرون إلى الماضي وكأنه قبر، بل عرش لأجدادنا. أما الحاضر فهو وتيرة الحياة التي تعاش على شكل فسائل على جذور روح الماضي ومعناه، ولكن مع احترام جميع القوى المحركة التي صنعت ذلك الماضي وحفظِها.. وليس مجرد شعور بالاحترام، بل نجلها ونريد حفظها وصيانتها.

ولا ننظر إلى الماضي وكأنه متحف للقوميات. فنحن نرى أن الماضي حي بكل جوانبه، نرى فيه عالمَاً يفكر مِثلنا ويهمس إلينا ويتحدث إلينا بنهره وبحره وسهله.

أما المستقبل فهو العالم الذي يضم لنا فرصاً كثيرة وعديدة".[١]

---

(1) Aynı yer.; Ayrıca bkz.: M. F. Gülen, Çağ ve Nesil, s. 122; Zamanın Altın Dilimi, s. 29, 48, 53, 54, 68, 69, ; Yitirilmiş Cennete Doğru, s. 43; Yeşeren Düşünceler, s. 88-92; 57, 103; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 90-95, 120, 198; Beyan, s. 23; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 67, 104; Faniliklerle Kuşatılan Ruhlar, Sızıntı, Aralık-2004.

٥. المدرسة التقليدية –المدرسة الحديثة– المدارس الخاصة

أ– حول ثنائية المدرسة الحديثة والمدرسة الدينية

فتح الله كولن ناشط من نشطاء المدرسة الدينية ومن خريجيها. فقد استقى من المدرسة الدينية أُولى معلوماته في الحياة وأفكاره وإيمانه وحماسته للعمل. لقد كانت المدارس الدينية طوال عصور طويلة هي المؤسسة القائمة بإنتاجِ ووضعِ الأسس الفكرية والسياسية والحقوقية لدولة قوية فاتحة. ولا يمكن التهوين من أهميتها ومن دورها في رقي الدولة العثمانية وفي إنشاء ووضع الحضارة الإسلامية–التركية. فالمدارس الدينية كانت من أهم المؤسسات التي ترسم وتعيّن هوية العثماني ونظرته إلى الحياة الدنيوية، ومنظومة أفكاره ونظرته إلى الحياة الأخروية، ورسمت شكلَ التنظيمات الرسمية والأهلية. فقد كانت هذه المدارس أهم تنظيم ينفث الحياة في منظومة التفكير وفي بنية التعليم والاجتماع في الدولة العثمانية حتى عهد التنظيمات.

كانت المدارس الدينية مؤسسات تعليمية مستقلة خارجة عن السيطرة المباشرة للدولة، لأن المؤسسات الوقفية (الأوقاف) كانت هي القائمة بإدارة هذه المؤسسات التعليمية. كان المجتمع العثماني مجتمعاً تكافلياً وتعاونياً. وكانت العائلات الغنية تهب أملاكها وتجعلها وقفاً في سبيل المجتمع دون انتظار أي منفعة، بل بدافع روحي وديني ومعنوي صرف.

ولكن عندما دب الضعف في الدولة وفي النظام الاجتماعي والاقتصادي اعتباراً من القرن السابع عشر، بدأ التدهور في نظام الأوقاف أولاً، ثم سرى إلى المؤسسات التعليمية المرتبطة به.

ولما كانت المدارس خارج سيطرة الدولة ورقابتها، كانت الهوية الاجتماعية والدينية غالبة عليها. لذا كانت قوية عندما كانت الدولة قوية. ولما كانت الدولة قوية كان المجتمع مستقراً. وكان من أهم عوامل هذا الاستقرار الاجتماعي قوة الروابط الدينية والمعنوية وقوةُ الترابط الاجتماعي. ولكن مع مرور الزمن -لا يمكن إعطاء تاريخ محدد لهذا، ولكن يمكننا القول أنه حدث بعد القرن السابع عشر- بدأ النظام العثماني بالتفسخ بسبب عوامل داخلية وخارجية، وضعُف هذا الترابط والتساند الاجتماعي. وفي ظل هذه التغيرات الاجتماعية فَقدت مؤسساتُ الأوقاف أهميتَها الاجتماعية، وبدأ القلق يسري في العوائل الغنية حول مستقبلها، بسبب سوء الأحوال الاقتصادية والاجتماعية. فلم تعد تعطي بعض ممتلكاتها للوقف، أو تقوم بعض العائلات بوضع شروط خاصة للوقف. ومع مرور الزمن تحولت الأوقاف ومؤسساتها إلى مصدرِ رزق لهذه العائلات. وهكذا ابتعدت الأوقاف عن أهدافها الدينية والاجتماعية. وأصبحت الأوقاف العائلية من أسباب انهيار نظام المدارس الدينية. فقد بدأت الطبقات الغنية وكوادرها بالسيطرة على هذه المدارس. وعندما بدأ مُتَوَلُّو المؤسساتِ الوقفية بتعيين مدراء المدارس الدينية من أشخاص غير مؤهلين وغير كفوئين لم تعد هذه المدارس مراكز علم، بل مراكز لتدريس تاريخ العلم وتكرار القديم. ثم تدخلت السياسة في هذه المدارس ولوّثتها، وتدخلت المدارس في السياسة فشوهتها. وهذا الأمر أفقد المدارس استقلاليتها. بينما كان النفوذ الديني والاجتماعي والثقافي في القمة في عهود استقلالها. وعندما بدأت هذه المدارس بالسقوط والانهدام جرَّت معها الدولةَ والمجتمع إلى التدهور. لم تنتبه المدارس إلى وخامة هذا

الأمر، ولم تعط أي فرصة لمن انتبه وأدرك وخامة هذا الأمر، كما أنها عجزت هي عن تجديد نفسها.[1]

لا شك في وجود عوامل أخرى سياسية واجتماعية وثقافية أدت إلى تدهور هذه المدارس؛ منها ظهور تفوق الدول الغربية وتحوّلُ حركات التغرب (تقليد الغرب) إلى جزء من سياسة الدولة في عهد التنظيمات، والفعالياتُ والنشاطات التي جرت في استيراد الفكر والتراث الغربي، والتغيراتُ الاجتماعية والثقافية التي حصلت..الخ. كل هذه العوامل أدت إلى ضرورة إعادة النظر في نظم التعليم والتربية في هذه المدارس.

كانت نظم التعليم والتربية في عهود تأخر الدولة العثمانية محرومة من التكامل؛ فقد كان هناك نظامان للتعليم والتربية:

١- المدارس العائدة للمسلمين (مدارس الصبيان والمدارس الدينية والمدارس العسكرية، ومدرسة الأندرون.. الخ).

٢- المدارس العائدة لغير المسلمين (مدارس البلغار واليونانيين والأرمن واليهود والصرب..الخ).

كانت هذه المدارس مختلفة بعضها عن بعض من ناحية المناهج وفلسفة التعليم والعقيدة الدينية والسياسية. أي إنها بدلاً من قيامها بعملية توحيد وجمع، كانت عاملاً في التفتيت والتفرقة. بل يمكن القول بأن هذه المدارس الأجنبية كانت من عوامل تشويه نظام التعليم العثماني-التركي، بل انقبلت بعد عهد التنظيمات إلى نوادٍ سياسية سعت لهدم الدولة. وكانت هذه المدارس هي القنوات التي نَقلت التأثيراتِ السياسية والعسكرية والاجتماعية لفرنسا وإنكلترا وألمانيا إلى الدولة العثمانية.

(١) للمزيد من المعلومات في هذا الخصوص يمكن مراجعة: (نظم التعليم في عهد السلطان عبدالحميد). من نشريات دار أتوكن. صفحة ١١ وما بعدها.

هذه التأثيرات التي اشتدت حتى قاربت في بعض الأحيان تأثيرَ الاحتلال والاستعمار. وما ملكت هذه الدول مثل هذا التأثير إلا بواسطة هذه المدارس والخريجين المحليين منها. لقد حملت هذه المدارس الأجنبية الثقافةَ الإمبريالية وأصبح ذكرها يرادف ذكر الإمبريالية.

والآن لنلق نظرة سريعة على الموضوع من زاوية النشاطات الفكرية والسياسية لأنصار التنظيمات، لأن عهد التنظيمات شكّل عهداً جديداً من ناحية النظام التعليمي والتربوي. لقد وضعوا المدارس الحديثة في مقابل المدارس الدينية. والظاهر أن رجال التنظيمات كانوا على وعي بخطورة النظام الثنائي في النظام التعليمي والتربوي. ولكنهم نتيجة تأثرهم بالغرب كانوا يريدون جَعْلَ النظام التعليمي والتربوي في الدولة العثمانية نظاماً علمانياً وليبرالياً وعصرياً. وكانوا يرون أن الثنائية الموجودة في النظام التعليمي والتربوي ستؤدي إلى تشتت اجتماعي وإلى اختلافات اجتماعية. والحقيقة أنهم كانوا يرمون إلى شيء أكبر، وهو السعي -تحت تأثير القيم السياسية والفكرية الغربية- لإنشاء مجتمع عثماني جديد. وللوصول إلى هذا الهدف فقد خططوا للقيام بتغيير نظام المدارس الدينية. وكانوا يعتقدون أنهم بعملهم هذا يستطيعون تحقيقَ وحدة المجتمع العثماني من الناحية السياسية والاجتماعية. كان هذا أمراً مهما بالنسبة لهم من ناحية تحقيق مشروعهم في التغرب من الناحية الاجتماعية والفكرية.

لقد أثر أنصار التنظيمات على المسلمين بنظام المدارس الحديثة، ولكنهم لم يستطيعوا التأثير على المدارس الأخرى الأجنبية. وأظهر هذا التغيير في النظام التعليمي ثنائية كبيرة بين المدارس الدينية والمدارس الحديثة. وعلاوة على هذا فقد حصل الأجانب بعد إعلان التنظيمات على

امتيازات كبيرة داخل الإمبراطورية بخصوص فتح المدارس الدينية وغير الدينية. كان الوضع يسير ضد أهداف أنصار التنظيمات، علماً بأن أفكار هؤلاء كانت في الحقيقة مشوشة، لأنهم لم يستطيعوا فهم القيم الفكرية والسياسية للغرب بصورة صحيحة أوّلاً وهضمَها، ولم يستطيعوا تمثيلها في مشاريع اجتماعية، بل كانوا في موقف التقليد الأعمى للغرب. وكما لم يستطيعوا وضع نظام تربوي وتعليمي جيد، تسببوا في إضعاف القيم الاجتماعية والثقافية في المجتمع. وبعد أن انفصلت المدارس الحديثة عن المدارس الدينية أعطيت إلى يد الدولة. وهكذا أصبحت هذه المدارس الحديثة من الناحية المالية ومن ناحية كادر التعليم وضرورة إنشاء الأبنية لها وتأمين الأثاث..الخ. عبئاً مالياً كبيراً على عاتق الدولة.

صحيح أن المدارس الحديثة فُتحت، ولكن المدارس الدينية استمرت في الوجود. وقد أدت الثنائية الموجودة بين المدارس الحديثة والمدارس الدينية إلى ثنائية في فكر المثقفين الأتراك، وفي فكر رجال الدولة مما أفرز صراعاً شديداً بينهما. وفي نتيجة هذا الصراع تقوقعت المدارس الدينية على نفسها. أما المدارس الحديثة فقد بقيت سجينة التقليد، ولم تستطع أن تخطو خطوة واحدة إلى الأمام. واستمرت هذه الثنائية وهذا الصراع حتى سن قانون "التدريس الموحد" في عام ١٩٢٤ في العهد الجمهوري، حيث ظهرت فيه "المدارس العلمانية" ووضعت خطة في هذا العهد لمكافحة الأمية فزاد عدد هذه المدارس. ولكن لم يتم تسجيل تقدم في مستوى هذه المدارس مع الأسف.

ومع أن خطط التعليم كانت خططاً كبيرة في أذهان أنصار التنظيمات إلا أنهم لم يستطيعوا تحقيق شيء يذكر بسبب التشوش الفكري عندهم.

ومن الغريب أن "فرمان التنظيمات" الصادر عام ١٨٣٩ والذي تم كيل المديح له لم يتعرض لنظام التعليم، بل اقتصرت محتوياته على التجديد في الساحة السياسية والاجتماعية. ثم أدرج ذكر نظام التعليم في فرمانات الإصلاح بشكل مُبتسر.

والخلاصة أن نظام التعليم قبل التنظيمات كان في يد المدارس الدينية. ثم انتقل هذا بعد التنظيمات وفي العهد الجمهوري إلى يد الدولة.

ب- المدارس التقليدية والتغيير

كانت ساحة التأثير الاجتماعي للمدارس الدينية تفوق التأثير الاجتماعي للمدارس الحديثة والمدارس العلمانية. فقد أفرزت تلك المدارس الدينية علاقات وثيقة بين العائلة والمحلة والمجتمع، بينما لا نرى مثل هذا التأثير في مدارس عهد التنظيمات. صحيح أن أنصار التنظيمات أرادوا بتغيير نظام التعليم والتربية إنشاءَ مجتمع غربي حديث، ولكنهم أخفقوا في هذا ولم يفعلوا شيئاً سوى خلق ثنائية في نظام التعليم والتربية وفي المجتمع. بينما كانت المدارس الدينية عاملاً مهماً من عوامل تكوين الشخصية الإنسانية للأفراد من الناحية الاجتماعية والدينية والثقافية طوال عصور عديدة. ولكن بعد أن تغيرت البيئة الاجتماعية وتجددت، لم تستطع هذه المدارس الدينية مواكبة هذا التغير ولا استيعابَ هذا التجدد.

أما في عهد التنظيمات فقد وقفت الإمبراطورية على أعتاب تغييرات جذرية؛ تغييرات في نظام التعليم والتربية، وفي الحياة اليومية، وفي آداب المعاشرة الاجتماعية والسلوك الاجتماعي. فأنصار التنظيمات بدؤوا بتقليد الغرب في هذه المناحي، وبتغيير جميع العلاقات الاجتماعية والفردية التي تفرزها المدارس الدينية. ولم تستطع هذه المدارس تقديم نماذج

جديدة من طرز العيش ومن العلاقات الاجتماعية إلى مثل هذا المجتمع المتعرض لتغييرات مادية وروحية بوتائر متسارعة، حيث ضعفت فيها قابلية الحركة الاجتماعية والثقافية. بينما كان المجتمع الجديد في حركة متسارعة في كل ساحة وميدان؛ محاولاً التملص من جذوره الاجتماعية والتاريخية ومن نظامه التربوي، ومقلداً لأسلوب الحياة الغربية، ومنتجاً علاقات اجتماعية سطحية وخفيفة. بينما كان المجتمع الذي خاطبته هذه المدارس مجتمعاً جدياً وقوراً وواثقاً من نفسه.

من جهة أخرى انقلبت هذه المدارس -ولا سيما في العهود الأخيرة- إلى مدارس تكرر نفسها بتكرار معلومات وشعارات معينة. وبينما كان المنطق الرياضي والتجريبي قد انتشر في الغرب، وأصبح عاملاً في تفوقه العلمي والفكري والتقني وفي التكنولوجيا الصناعية والعسكرية، كانت المدارس الدينية لا تزال تعمل حسب المنطق الصوري، ولا تستطيع القيام بأي حملة تجديدية في هذه الميادين، بل تقوم بتحفيظ ركام من المعلومات والنظريات العقيمة التي لا يمكن تطبيقها عملياً. لذا لم تكن أمامها أي فرصة في وضعها هذا للوصول إلى المستوى العلمي والتقني للغرب. ومع أن التجديد بدا ضرورياً فإنها لم تستطع الاستجابة لهذه الضرورة.

وقد يكون لإفراط أنصار التنظيمات في التقليد الغربي دور في هذا، لأنهم كانوا يهدفون ليس إلى تغيير كبير في أسس التفكير والمعرفة فحسب، بل في السلوك الاجتماعي وفي أسس العقيدة أيضاً. ولم يكن في مقدور المدارس الدينية قبول مثل هذا التغيير الجذري وتحمُّله.

عندما نلتفت إلى الماضي نرى أن مواضيع كثيرة كانت مطروحة للنقاش في السابق ولكنها لم تعد تحمل أي أهمية أو معنى حالياً. ولم تعد

المشاكل القديمة حول طرق المعرفة والفكر ونظم التعليم والتربية مطروحة حالياً. ولكن من أجل تحليل شخصية نشطة متخرجة من المدرسة الدينية، علينا إلقاء نظرة على الأسس التاريخية والاجتماعية للمدارس الدينية. ومع أن أي تحليل واسع للآثار الثقافية والاجتماعية للمدارس الدينية والمدارس الحديثة والعلمانية، يحتاج إلى تحليل أوسع وأعمق، بحيث يتناول مفردات الدراسة فيها ونظرتها وفلسفتها..الخ. إلا أن هذا يتجاوز موضوعنا، لذا سنقتصر على إيراد شيء مجمل، ونحيل من يريد الاستزادة إلى بحوث عديدة ومعمقة في هذا الموضوع سبق وأن نُشرت.

ج– فتح الله كولن: من المدرسة التقليدية إلى المدرسة الخاصة

سبق أن ذكرنا بأن فتح الله كولن -كعالم وكرجل فكر وحركة- خريجُ مدرسة دينية. ويمكن القول أن أشباه فتح الله كولن من الرجال هم آخر حلقات نظام آخر المدارس الدينية في هذا البلد. وعلى الرغم من هذا فقد كان كولن مختلفاً عنهم لأنه لم يبق في حدود العلم والفكر والجو الاجتماعي لهذه المدارس، بل قرأ الحضارة الغربية المعاصرة وَأَلَمّ بها وبنظم فكرها، وبعلومها الوضعية وبأسلوب حياتها الاجتماعية. فإلى جانب علمه الديني الغزير اكتسب العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية بمستوى أعلى من المستوى الذي يتم تدريسه حالياً في المؤسسات التعليمية.

طرح كولن أفكاره حول نظم التعليم والتربية الممتدة من المدرسة الدينية إلى المدارس الحالية، في المقابلات الصحفية التي أجريت معه في تسعينات القرن الماضي[1] حيث قام -عند الإجابة عن الأسئلة

(1) Eyüp Can, Ufuk Turu, s. 71-89; M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 36; Işığın Göründüğü Ufuk, 71; Fasıldan Fasıla, 3/198-199,228; www.herkul.org. Kırık Testi "Devlet Kutsanmamalı ama..." 5. Eylül. 2004.

المختلفة المطروحة عليه- بتحليل وتقويم واسع، وأشار إلى أنه كيف وقع النظام التعليمي ومناهجه في أسر التكرار، وكيف أصبحت الهوامش الغنية والشروح سداً أمام التجديد في كل ساحة، وأجرى مقارنة عامة بين ما كان يدرس في هذه المدارس بشكل كلاسيكي مع العلوم الرياضية التي انتشرت في الغرب في ذلك العهد. وأرجع سبب جمود وتأثر هذه المدارس -إلى جانب أسباب أخرى- إلى قيامها بغلق أبوابها أمام العلوم الوضعية، كما ذكر أن العلوم الكلاسيكية التي كانت تدرس فيها، مثل اللغة والبلاغة والمنطق وعلم الكلام والتفسير والفقه وعلم الأصول.. الخ، كانت تدرس وكأن من غير الممكن القيام بأي تجديد أو توسيع فكري وعملي في أي ساحة من الساحات. وأَرْجعَ سبب التفريق بين العلوم الدينية والوضعية إلى سقوط نظام هذه المدارس في هوة التكرار وعدم قابليته لأي تجديد. يقول:

"أجل، لقد حدث هذا الأنفصال في عهد مبكر في المدرسة النظامية وفي المدارس الدينية. لذا يقول بعض الباحثين بأن هذه المسؤولية تقع على عاتق الإمام الغزالي الذي دخل في صراع مع الفلسفة، لأن العلوم آنذاك لم تكن قد انفصلت عن الفلسفة، بل كانت متداخلة معها (حدث هذا الانفصال في التاريخ القريب بين العلوم والفلسفة)، لذا فقد أَخذت هذه العلومُ نصيبَها من هجوم الغزالي على الفلسفة، كما نالت العقلانية التي وَهبت للإنسانية طرق التفكير والعلوم نصيبها من هذا الهجوم.

لقد حصل سوء فهم في العالم الإسلامي آنذاك لصراع الإمام الغزالي مع بعض المسائل النظرية، وحُسب بأنه يعادي العلوم الوضعية إلى جانب معاداته الفلسفةَ، ويَفتح صراعاً ونضالاً معها أيضاً. وقد انتَهزت المعارَضة

للعلوم -التي كانت موجودة- فأَعلنت عن نفسها بقوة أكبر".[1]

وتَناول فتح الله كولن المفردات التي دُرست لعصور عديدة في هذه المدارس والتي عُدت من أهم أركان الدراسة مثل كتب البلاغة والمنطق، فقد درست هذه الكتب كمجرد واسطة ومُعِين للنقاش واللعب بالكلمات. أي إن نظام التعليم كان منفصلاً عن الحياة الاجتماعية والفكرية، وكان بعيداً عن تهيئة الفكر لسبرأغوار الوجود والأشياء بشكل منظم. يقول:

"أَنَا لم أفهم -إلى الآن- الفائدة من تدريس أسس البلاغة -التي عدّت من أهم مفرادت التدريس- في هذه المدارس. إن الزخرفة اللفظية في اللغة العربية لا تزال حتى الآن تحيرني. كان يُدرس أيضاً المنطقُ الأرسطي. كان هناك ركام كبير من المعلومات التي تدرس. صحيح أنها قد تفيد في إجراء النقاش، ولكنها لم تكن تعني شيئاً في صدد العلوم الإسلامية، كما لم تكن صالحة في تشكيل منطق حديث. وقد جلب نظري -وفي وقت مبكر- عدمُ وجود فكر رياضي وفكر حديث، لم يكن هناك في الأقل منطق على غرار منطق بيكون".[2]

وهو يرى أن هذه المدارس التي فَصلت الفكر الديني عن الفكر الموضوعي وعن العلوم في تلك المرحلة فعلت هذا على الرغم من تعاليم القرآن. بينما كان القرآن الكريم يحث بشكل واضح على العلوم الدينية وعلى العلوم والفنون الحضارية ويقرنهما معاً. وعندما فسد هذا

---

(1) Eyüp Can, Ufuk Turu, s. 71-89; M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 36; Işığın Göründüğü Ufuk, 71; Fasıldan Fasıla, 3/198-199,228; www.herkul.org. Kırık Testi "Devlet Kutsanmamalı ama..." 5. Eylül. 2004.

(2) Eyüp Can, Ufuk Turu, s. 71-89; M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 36; Işığın Göründüğü Ufuk, 71; Fasıldan Fasıla, 3/198-199,228; www.herkul.org. Kırık Testi "Devlet Kutsanmamalı ama..." 5. Eylül. 2004.

الاقتران ظهرت المرحلة التاريخية المشؤومة التي فصلت الدين عن العلم، ثم فصلت نظام التعليم عن الحياة الاجتماعية، وظهرت ثنائية المدارس الدينية والمدارس الاعتيادية، والتناقضُ والصراع بينهما. أي كان هذا الفصل هو خلفية هذا الصراع. ويمكن إرجاع العوامل الاجتماعية والتاريخية له إلى هذا الفصل. يقول:

"..يوجد مثلا في التاريخ العثماني قضاة قاموا بتنحية كل شيء خارج العلوم الإسلامية في المدارس الدينية. وهكذا تم إبعاد العلوم التجريبية الوضعية والبحوث العلمية عن المدارس الدينية على الرغم من القرآن ومن السنة النبوية الثابتة. فقد وجّه القرآن الكريم الأنظارَ إلى الأرض والسماء، أو بالتعبير القرآني النفيسِ: "إلى الآفاق وإلى الأنفس"، وتبلُغ الآيات التي تتحدث عن الآفاق والأنفس ثلث القرآن تقريباً. وهو يشير إلى هذه الأمور إما استطراداً أو عند تطرقه إلى العبادات، فهو يجلب الأنظار إلى القمر.. الشمس.. النجوم.. السماء.. النظام الكوني..الخ. وحسب رأي الأستاذ سعيد النورسي، فالقرآن هنا يشبع روح الإنسان وعواطفه ومشاعره من جهة، ويشبع عقول العلماء والباحثين من جهة أخرى. ولكن تعالوا وانظروا إلى هذه المدارس الدينية التي سدت آذانها في مرحلة تاريخية معينة عن جميع هذه التعابير والإشارات القرآنية؛ فعلى الرغم من أن الله تعالى يقول في القرآن الكريم: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾(فصلت:٥٣)، فإن الأشياء في الوجود لم تصبح موضع التدقيق والدراسة. بينما كان من المفروض أنه كلما قرئ القرآن قُرئت الآيات التكوينية، أي كتابُ الكون. ولكن لم يتم هذا ولم تُقرأ الآيات التكوينية المستندة إلى علوم الفيزياء والكيمياء والرياضيات آنذاك.

إن قراءة الأشياء والموجودات الكونية أي قراءة كتاب الكون كقراءة أي كتاب مسطور هو نصف التكاليف المطلوبة من كل مؤمن.

عندما فسد هذا القِران[1] توجهت المدارس الدينية إلى وجهة، وتوجهت المدارس الأخرى إلى وجهة أخرى. وتشكلت في المجتمع أرضيةُ صراعٍ، وانفصل القلب عن العقل، وأصبح كتاب الكون في جهة والقرآن في جهة".[2]

ولو تتبعنا فكر فتح الله كولن حول العلوم الدينية والعلوم الوضعية (أو بالتعبير القديم: الفنون المدنية) لقادنا هذا إلى مشروعه في التعليم في المدارس. وحتى لو انطلقنا من هذه المقابلة الصحفية المذكورة، نعلم مدى صحة نظرته إلى النظام التعليمي في عهده وإلى النظام التعليمي الحديث وإلى العلاقة الحميمة الموجودة بين العلوم الوضعية والعلوم الإسلامية الكلاسيكية، وكيف أنه وَضع هذه العلاقة في إطارها الحيوي والصحيح. وهكذا فهو بالمدارس التي شجع على فتحها ونظام التعليم السائد فيها يقوم بفتح مرحلة جديدة في ساحة التعليم والتربية بمزجه نظام المدارس الدينية -التي يقتصر التعليم فيها على العلوم الدينية- بنظام المدارس غير الدينية التي يقتصر التعليم فيها على العلوم الصرفة. ولا نعني أنه يقوم بمزج آلي وعشوائي، لأن مناهج التعليم في المدارس الخاصة التي أسست بتشجيع منه ليست شرعية، ولكنها لا تحتوي أيضاً على أي صِدام بين المعطيات الدينية والأخلاقية، لأننا شاهدنا طوال عصرين الآثارَ المؤلمة لهذا الصدام والمصائبَ التي أدت إليها في هويتنا من الناحية الاجتماعية والفكرية.

---

(١) أي التزاوج بين العلوم الدينية والوضعية. (المترجم)

(2) Eyüp Can, Ufuk Turu, s. 71-89; M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 36; Işığın Göründüğü Ufuk, 71; Fasıldan Fasıla, 3/198-199,228; www.herkul.org. Kırık Testi "Devlet Kutsanmamalı ama..." 5. Eylül. 2004.

إن قيام فتح الله كولن بمزج العقل مع القلب هو اعتراض على المفهوم القائل بأن العلم ونظام التربية والتعليم يجب أن يوجَّه إلى عقل الإنسان فقط وكأنهما شيء خارجي بارد لا يملك حياة. بل يجب أن يوجَّه العلم ونظام التربية إلى حياة الإنسان وإلى المجتمع بطريقة دافئة مفعمة بالحب. والعلمُ بهذا المفهوم هو معرفة وحب وثقافة ضمير. وهو يُطلق هذا الاسم "ثقافة القلب والضمير" يقول:

"..إن من أهم العناصر التي تميز أيّ أمة عن غيرها هي ثقافتها؛ بدءًا من ثقافة المطبخ والطعام إلى ثقافة السلوك.. إلى السلوك البيتي.. إلى شكل البيت ومعماريته.. إلى الأعراف والعادات التي بممارستها والتمرين عليها تصبح أموراً لازمة لا يمكن الاستغناء عنها، وتنقلب إلى علاقات فارقة للأمة. ومثل هذا ما يحدث في القلب الذي عندما يتمرس بالحقائق الإلهية وبالعبودية والتقرب إلى الله يصل إلى علاقة مع الروحانيين والملائكة الكرام خارج مفهوم الزمان. لذا فأنا شخصياً مقتنع بأن من المناسب إطلاق صفة: "ثقافة القلب" على المعرفة الإلهية والعرفان.. عند ذلك ستَخرج المعرفة عن كونها مجرد مصدر للعلم، حيث تنقلب إلى محبة. لأن الإنسان لا يتعلق بإنسان آخر ويحبه إلا بعد أن يؤمن به ويعرفه عن قرب، يحبه بمقياس هذا الإيمان والقرب منه. الحب منفتح على الجميع بدرجات مختلفة. ولكن من كان قلبه منفتحاً على الحب وعلى العواطف الجياشة وكان وجدانه أكثر رقة فهو يستطيع أن يصل في هذا إلى مرحلة العشق".[1]

ولكن الإنسان ليس عبارة عن قلب ووجدان فقط. وعندما يتوجه

---

(1) Eyüp Can, Ufuk Turu, s. 84-85; M. F. Gülen, Kalbin Zümrüt Tepeleri, 2/75; Prizma, 3/150,167.

التعليم والتربية نحو الإنسان فيجب أن يتوجه أيضاً إلى عالمه المادي، وإلى دنياه بقدر توجهه إلى قلبه ووجدانه حتى يتم التكامل. وفي هذا المعنى يقول:

"وليس هذا عمل القلب فقط. نعم، للقلب أهمية، ولكن على ألا يُهمل جسد الإنسان وبدنه، وألا يتم إهمال الدنيا أيضاً. والحقيقة أن الإنسان عالم مصغر، والعالم إنسان مكبّر. والحكمة البليغة لعلي بن أبي طالب ﵁ تفيد هذا المعنى:

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

إذن فالإنسان ليس عبارة عن آليةِ قلب وروح ووجدان فقط. وليس آلية نفس فحسب، بل يجب تناول الإنسان ككل. وكل جانب من هذه الجوانب في الإنسان يمكن أن يؤخذ كموضوع للتدقيق والبحث. والإنسان بروحه ومشاعره ومداركه كائن جامع. وأظن أن مرتبة "الجمع" من أرقى المراتب في علوم السلوكيات، بل هو "جمع الجمع". أي إن الإنسان هناك بجانب الأسرار الإلهية المودعة فيه وبقدرته على استيعابِ أسرارِ ماهيته يستطيع الوصول إلى ذروة ما يمكن الوصول إليه".(١)

٦. مساهمات "المدارس" في نظام التعليم التركي

تعد المدارس التي فتحت بتشجيع من فتح الله كولن مهمة لنظام التعليم التركي من ناحيتين:

١- من الناحية الاجتماعية.

---

(1) Eyüp Can, Ufuk Turu, s. 83; M. F. Gülen, Prizma, 1/74; Buhranlar Anaforunda İnsan, s. 43, 100; Günler Baharı Soluklarken, s. 153-161; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 30; Fasıldan Fasıla, 1/65, 4/29; Ölçü veya Yoldaki Işıklar, s. 100; "Hak Karşısındaki Konumu ve Duruşuyla İnsan", Sızıntı, Şubat-2004.

٢- من ناحية النوعية الجيدة للتعليم.

لقد نفثت هذه المدارس الحركةَ والحيوية لنظام التعليم في تركيا، وكانت عاملاً في زيادة الاهتمام بنظام التعليم سواء في الأوساط المؤيّدِة لهذه المدارس أو المعارِضة لها.[1] وعندما تبين نجاح هذه المدارس في إعداد الطلاب للجامعات، ونجاحُها الباهر في المباريات العلمية العالمية، وانعكست أخبار هذه النجاحات في وسائل الإعلام ووصلت إلى أسماع الرأي العام، توجه العديد إلى ساحة التعليم، إلى درجة أنه لم يحدث مثل هذا الاهتمام المتزايد نحو التعليم في تركيا في العهود السابقة. حتى لقد أصبح من المعتاد الآن وجود برامج خاصة للتعليم في وسائل الإعلام، وخَصصت الجرائد صفحات لموضوع التعليم وأخباره. وزاد إقبال العديد من الأوساط إلى التعليم بعد أن كانت لا تربطها به أي علاقة. ونما قطاع التعليم وأصبح من القطاعات الخاصة المهمة.

تم كل هذا بواسطة المدارس التي شجع على فتحها فتح الله كولن، وبفضل النجاحاتِ التي حققتها. وانعكست هذه الحركة الاجتماعية على مستوى التعليم في تركيا، ورفعت من مستواه. وبينما عَدت بعض الأوساط هذه المدارس كنذر خطر في المستقبل، نظرت إليها أوساط أخرى بأنها نذر خير، وعَدتها أوساط أخرى نشاطات ناجحة تستهدف الربح. وسواء أكانت الدوافع أيدولوجية أو سياسية أو إنسانية أو ربحية، فقد زاد الإقبال اجتماعياً على إنشاء المدارس. ويُعد هذا -طبعاً- تطوراً إيجابياً في البلد.

من جهة أخرى فقد جلب فتح الله كولن مفهوم التضحية إلى نظام

(١) هناك أوساط علمانية وقفت ضد هذه المعاهد لأنها حسب رأيها تعود لجماعة إسلامية، لذا رأوا فيها تهديداً للعلمانية. (المترجم)

التعليم، لأن التعليم سِباق طويل المدى وصعب؛ فهو يستلزم تضحية جدية، وتحملاً وصبراً على الآلام والمشاكل.. والتضحية كانت أهم عامل في نجاح هذه المدارس؛ فهناك الآلاف من الذين هرعوا إلى خدمة التعليم بكل شوق وبكل رغبة. وأدوا هذه الخدمة ناذرين أنفسهم لخدمة الإنسانية، وراضين بالعيش بكل تقشف وزهد. كان مثل هذا الأمر قد غاب تماماً عن نظام التعليم في تركيا من زمن بعيد.

لقد كان من الصعب جذب المربين والمعلمين إلى المناطق الفقيرة. ومع أنه تم وضع نظام مضاعفة الرواتب في بعض هذه المناطق الفقيرة، إلا أنه لم ينفع كثيراً، وبقي ميل هؤلاء ورغبتهم في البقاء في جو المدنية في المدن الكبيرة. ولكن هذه الصعوبة لم تكن موجودة في هذه المدارس، بل تم إرسال المربين والمعلمين إلى أرجاء الدنيا، وإلى مناطق بدائية محرومة من العديد من الحاجات العصرية، بل أُرسلوا حتى إلى مناطق تحتدم فيها المعارك، وإلى مناطق خطرة لا يتوفر فيها عنصر الأمان.. ومع كل هذه المخاطر فقد هرع المربون إلى هذه المناطق متوكلين على الله ومسلمين أمورهم ومستقبلهم له. كأن هؤلاء الذين توكلوا هذا التوكل يبرهنون عملياً على مدى حاجة نظام التعليم إلى التضحية والفداء.[1]

لاشك أن صانع هذه التضحية ونذرِ النفس لخدمة الإنسانية هو فتح الله كولن. ولكن ما الذي دعاه وهو عالم دين وخريج مدرسة دينية إلى ولوج ساحة صعبة ومتعبة، وذاتِ نفس طويل مثل ساحة التعليم؟ ما الذي دعا شخصاً حساساً مثله يتعرض يومياً لأزمات قلبية وأزمات مرض السكر إلى ولوج هذا الطريق الطويل المتعب؟ هناك من يسرد هذه الأسئلة بغيظ

(1) Mehmet Gündem, M. F. Gülen'le 11 Gün, s. 194; Sohbet-i Canan, s. 105-107

فيقول: ماذا يعمل شخص متدين في ساحة التعليم؟ فإن كانت مهنته هي الوعظ فليعمل في ساحة الوعظ. ولماذا يقوم شخص مختص بالعلوم الإسلامية بالولوج إلى ساحة التعليم والتربية التي هي ساحة علمانية؟ كانت هذه الأسئلة المطروحة حول شخصيته وحول مشروعه في التعليم والتربية متداولة كثيراً طوال أعوام التسعينات في القرن الماضي من قبل وسائل الإعلام، ومن قبل أناس عديدين ينتسبون إلى قطاعات مختلفة. وهي أسئلة أجاب عليها في العديد من اللقاءات الصحفية التي أجريت معه. فلن نكرر هنا أجوبته على هذه الأسئلة، إلا أننا سنلقي نظرة على نظرته إلى نظام التربية والتعليم.

قام فتح الله كولن طوال سنوات عديدة -سواء في مواعظه أم في مجالسه أم في مقالاته العديدة التي نشرها- بالتطرق بشكل مباشر أو غير مباشر إلى مشاكل التعليم. ويكاد يكون هو الشخص الوحيد الذي تناول في تركيا هذا الموضوع تناولاً حركياً وأوصله إلى الجماهير الواسعة. فلا نعرف أحداً آخر قام بشرح أهمية التعليم حتى في مواعظه للجماهير الذين كانوا يحضرون الجامع لسماع مواعظه وهم من عامة الناس ومن الكسبة وأصحاب الحرف. لأن موضوع التعليم كان منحصراً في التاريخ القريب وفي العهد الجمهوري أيضاً في أوساط المثقفين والمفكرين والساسة، ولم يكن في استطاعة جماهير الناس الاشتراك في النقاشات الدائرة حوله لا بشكل مباشر ولا بشكل غير مباشر، لأن القناعة السائدة كانت أن نظام التعليم موضوع مهم جداً وخاص جداً إلى درجة لا يمكن معها السماح لجماهير الشعب لبيان الرأي حوله. ولم يدُر بخَلَدهم أبداً أن من الممكن أن يقوم عامة الناس بالتبرع من أموالهم إلى التعليم دون انتظار

أي مقابل. وبتعبير آخر: لم تكن الجماهير الواسعة تشغل أي مكان في المشاريع الاجتماعية والثقافية والسياسية لهؤلاء المثقفين والساسة، فهم كانوا ينظرون إلى المجتمع بأنه عبارة عن جماهير جاهلة لا دور لها سوى تطبيق الأوامر الآتية لهم من فوق. وما قام به فتح الله كولن هو هدم هذه النظرة، لأن هذه النظرة هي التي جَعلت التعليم والسياسة والدولة غريبة عن الشعب وأنشأت كادراً نخبوياً، وولدت هذه النظرةَ. ولكن فتح الله كولن كان يرى أن هذا الشعب الذي قاد معركة الاستقلال في جو الفقر والحرمان قادر -بحميته وشهامته- على الاشتراك في حل أهم مشاكل البلد، وأنه يستطيع الاستعانة به في هذا الموضوع. لذا كانت محاولته هذه فريدة في بابها لا نجد لها مثيلاً في تاريخنا القريب.

وهو يرى أن مشكلة التعليم والتربية ليست موجودة في بلدنا فقط، بل هي موجودة وبشكل حاد وجذري في المدنية المعاصرة. وبلغ من اهتمامه بضرورة التعليم والتربية، حتى كاد أن يجعلها من أسس الإيمان. لأن من أهم أسباب القلق والضياع في المجتمعات الغربية تمزق وحدة العقل والقلب في الفكر العلمي وفي النظام التعليمي. وما لم تحقَّقْ الوحدة في النظام التعليمي والتربوي، وتؤسَّسْ العلاقة الفطرية والطبيعية بين الإنسان والكون والله، فلا يوجد أي أمل ولا أي فرصة للخروج من هذا القلق والضياع.

ومنذ عدة عصور أَبعدت الفلسفةُ الوضعية (Positivism) نظامَ التفكير الحديث ونُظُمَ التعليم والتربية، وجميعَ العلاقات الإنسانية والاجتماعية والفكرية عن جميع المقدسات، وأبعدتها عن الدين. ونتجت عن هذا جميع مظاهر الأزمات الأخلاقية والمعنوية التي تعاني منها المجتمعاتُ الحالية. لذا فإن من الأمور الجديدة التي قدمها فتح الله كولن في موضوع

نظام التعليم والتربية هي هذه النظرة الشاملة للعلاقة بين الإنسان والكون والله. أي السعي من أجل وحدة العقل والقلب.[1]

ومع انطلاق هذه المدارس من هذا المنطلق استطاعت تَجاوُز هذه الفلسفة الوضعية التي تُعد من أهم مشاكل نظام التعليم والتربية. ومع أن هذه المدارس دون شك لا تركز على العلوم الدينية، لكنها تضع وحدة القلب والعقل في مركزِ وفي وسطِ نظامها التعليمي ومنظومتها العلمية والفكرية. وبتعبير آخر: فهي تسعى إلى تأكيد ضرورة كون الإنسان متلائماً مع المجتمع ومع البيئة ومع الخالق. تسعى إلى وضع أنموذج إنسان ومجتمع يحترم تاريخه وتقاليده وجذوره الإيمانية وهويته الاجتماعية، مع فكر علمي حديث، ومنفتح على كل جديد، يثق بنفسه وبمستقبله. لذا لم تكن هذه المدارس -بكوادرها النشطة والموفقة والمعاصرة- ناجحة في تركيا فقط بل في كل بلد عملت فيه.

وعلاوة على هذا، قامت هذه المدارس بتغيير عقليةِ ونمطِ التعليم المتثاقل والمتجمد المستندِ إلى الحفظ والتكرار وتحت شعارات معينة لا حياة فيها؛ إذ لا يزال نظام التعليم في تركيا مستنداً إلى أسلوب الحفظ والتكرار ولم يتخلص بعدُ من آثار المنطق الصوري في العديد من الساحات. وبدلاً من نظام التعليم المستند إلى الحفظ اختارت هذه المدارس المنطقَ الرياضي والتجريبي وطريقَ الفكر المنفتح المتطور،

---

(1) M. F. Gülen, Buhranlar Anaforunda İnsan, s. 110; Zamanın Altın Dilimi, s. 157; Sonsuz Nur, s. 1/202-204; Fasıldan Fasıla,4/29; Prizma, 4/96; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 8, 36; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 95,115; Beyan, s. 110; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 43, 68, 77, 114; Kırık Testi, 1/175; "Şafaklar Üst Üsteydi", Sızıntı, Ağustos-2004; www.herkul.org. Kırık Testi "Kültür Müslümanlığı ve Tahkiki İman" 12 Aralık 2004.

وبذلك جَلبت الحركةَ والنشاط إلى النظام التعليمي، وقامت بتجديد معايير التعليم وبرفع مستواه.

والتجديد المهم الآخَر لهذه المدارس نراه في صدد العلاقات بين الطالب والمعلم، وبين المدرسة والأسرة والمحيط الاجتماعي؛ حيث أرست علاقاتٍ حميمة دافئة وعاطفية كانت البشرية قد نسيتها منذ عصور عدة وهي تتلهف وتتشوق إليها الآن. أي إن هذه المدارس أحيت العلاقاتِ العائلية الحميمة السابقة، وأحيت المشاعر والعواطف الحميمة الظاهرةَ عادةً في العائلة والمحلة والبيئة الاجتماعية الصغيرة، وبَعثت من جديد الأنموذجَ الماضي للإنسان البطل المضحي، الذي ينذر نفسه لأمته ولوطنه وللإنسانية جمعاء بكل المحبة، والذي اختفى أنموذجه في هذا العصر المادي الأناني اللاهث وراء المصالح الذاتية. هذا هو الكادر والروح المسيطر على هذه المدارس. فكلهم شرب من كأس المحبة وعجن بعجين الفداء والتضحية.

وأعتقد أن من النادر تاريخياً اكتسابُ نظام التعليم وكادرِ التعليم مثل هذا التكريم والاهتمام. فما الذي يدفع الشباب الذين تخرجوا من أفضل الجامعات -وأمامهم مستقبل باهر ورائع- أن يهرعوا إلى أقطار فقيرة ونائية، أو إلى بلدان تكتوي بنار الحرب، لكي يكونوا مدرسين أو إداريين في تلك المدارس؟ وما الذي جعل مهنة التعليم هي المهنة المفضلة لدى آلاف الشباب لكي يختاروها مع استطاعتهم دخول كليات الطب والهندسة والكومبيوتر وهندسة الطيران والهندسة الصناعية؟ لا شك أن هؤلاء الشباب يمثلون سخاء الشعب التركي وتضحيته وحبه للخير. وقد صحبوا معهم هذا النبل والكرامة إلى كل بلد رحلوا إليه وكانوا رسل

الثقافة. وكم كنا نتمنى أن يقوم الإنسان التركي بمثل هذه المهمة وبمثل هذه الرسالة في الساحات الأخرى أيضاً. إن هذا النشاط للمدارس التركية الموجه للخارج يفيد أيضاً في تمتين وتقوية العلاقات الدولية لتركيا التي تحتل موقعا جغرافيا إستراتيجيا مهما تحيط به المشاكل والاضطرابات.

وفي السنوات الأخيرة عاشت هذه المنطقة -ولا سيما الشرق الأوسط ودول أواسط آسيا الإسلامية- تطورات سياسية وعسكرية خطيرة ستؤثر على مستقبل هذه المنطقة. ولا تستطيع تركيا الوقوف كمتفرج على هذه التطورات. ولا تقتصر مشاكل تركيا الدولية على موضوع قبرص وشمالي العراق، فهناك الكثير من العمليات العسكرية والتدخلات السياسية والإستراتيجية تجري في هذه المنطقة. وهذه التدخلات تؤثر على تركيا تأثيراً مباشراً.

لذا فتركيا مضطرة إلى تطويرِ علاقاتها وتوسيعِها في المنطقة من هذه الزاوية. ولا يتم هذا بالعلاقات السياسية والعسكرية فقط، فالمدارس تشكل ساحة مهمة في العلاقات الدولية من الناحية الاجتماعية والثقافية مع الدول المحيطة بها. وهناك دول -مثل إنكلترا وفرنسا- لا تقوم بفتح مؤسسات علمانية معاصرة كالمدارس فحسب، بل تشجع جميع النشاطات الخارجية والدينية للكنيسة، وتدعمها مادياً ومعنوياً من زاوية سياستها الدولية. علماً بأن لفرنسا مشاكل كثيرة مع الكنيسة الفرنسية، ولكنها مع هذا تؤيد جميع نشاطات الكنيسة وفعالياتها في شمالي إفريقيا وفي الشرق الأقصى، لأنها ترى أن هذه الفعاليات تصب في صالح المصالح الوطنية الفرنسية.

فهل أهمية تركيا الإستراتيجية في هذه المنطقة أقل من أهمية فرنسا؟ علماً بأن لتركيا علاقات وأسساً وجذوراً تاريخية وروحية عميقة في هذه المنطقة.

وكل علاقة دولية في الشرق الأوسط وفي آسيا، سواء أكانت عسكرية أم سياسية أم إستراتيجية، تدخل ضمن حدود سياسة تركيا الدولية.

فإذا نظرنا إلى الموضوع من هذا المنظور الشامل، نرى أن هذه المدارس ساهمت وتساهم مساهمة إيجابية في الثقافة التركية وفي علاقاتها الخارجية. لقد اتبعت تركيا ومنذ عصور سياسة منغلقة نحو الخارج، فضعفت جرأتها ورغبتها في الانفتاح على الخارج، وكانت تبدي ردود فعل غريزية وقلَقاً ضد الانفتاح على الخارج. وأنا أعتقد بأنه كلما زاد هذا القلق زادت الأهمية الثقافية لهذه المدارس على المسرح الدولي. وأنا آمل أن تتخلص تركيا من هذا الخدر والشلل في أقرب فرصة.

٧. المدارس، والحوار بين الحضارات

إنني أعتقد بأن الفوائد الإيجابية لهذه المدارس وثمراتها ستظهر بشكل أوضح في المدى البعيد، لأن التربية والتعليم مشروع طويل المدى. ولا شك أنه لأول مرة في تاريخنا الطويل يظهر هذا الصدى الواسع لمشروع تعليمي، فقد أحدث حركةً واسعة وتأثيراً على النطاق الدولي في الساحة الثقافية والاجتماعية والدولية. ومع أن مؤسسات وتنظيمات أخرى غير هذه المدارس تتولى موضوع الحوار بين الحضارات، إلا أن هذه المدارس خرّجت أشخاصاً عديدين تصدوا لهذا الموضوع وحملوا هذه المهمة.

لقد قامت هذه المدارس بمدرسيها وأساتذتها وكوادر الإدارة فيها بصنع نسيج لين ورقيق من العلاقات الحميمة المشتركة بين أناس يختلفون في الدين والثقافة والحضارة. وستزداد ساحة هذا التأثير وتتعمق إلى درجة قد يفوق حتى توقعات القائمين عليها، لأن تربيةَ وتهيئةَ أشخاص مدنيين مستعدين للحوار مع الآخرين على الرغم من الفروق الدينية والثقافية

والاجتماعية عنصر مهم جداً، ويشكل في المستقبل أساساً وقاعدة للحوار بين الحضارات. وعندما نذكر هذا النوع من الأشخاص المستعدين للحوار مع الآخرين والتعاون معهم، لا نقصد أنهم قد انقطعوا عن هوياتهم وعن جذورهم وأصبحوا غرباء عنها، لأن الحوار يعني الاحترام المتبادل دون إنكار أي طرف لهويته وثقافته وعاداته، والقيامَ بتكوين ساحة واسعة مشتركة يمكن فيها العيش معاً بسلام ودون صراع. ولا يعني هذا الحوار بأية حال من الأحوال -مثلما يشيّع المعارضون له- الأنصهارَ في بوتقة الطرف المقابل، لأن هذا معناه من الناحية السياسية والاقتصادية قبول للاستعمار، ويعني من الناحية الاجتماعية والثقافية عملية ذوبان.

من جهة أخرى نحن نعيش ظاهرة "العولمة" أي إن الطرف المقابل موجود الآن على عتبة بابنا، وهذا يؤثر على علاقاتنا الاجتماعية والإنسانية، فعلينا بذل الجهود للتعايش مع الثقافات الأخرى في جو يخلو من الصراع وليس الوقوف منها موقف العداء. والخشيةُ من الطرف الآخر ومن ثقافته تعني ضعف ثقتنا بهويتنا وشخصيتنا. ولكن ألم نتحدَّ العالم أجمع بهويتنا وشخصيتنا وبنظم التربية عندنا؟ فطوال ألف عام عشناه في هذا الوطن التقينا بثقافات وحضارات عديدة. فقد كانت الأناضول مهداً لمدنيات عديدة وكانت فسيفساء حضارات وثقافات عديدة. ومع أن مثل هذه الفسيفساء الحضارية والثقافية قد تكون لها خطر من الناحية السياسية والأيدولوجية، إلا أن منطقة الأناضول تُعد بحق من أهم المناطق الجغرافية التي كانت مهداً لحضارات مختلفة. لذا فقد تشربت بثقافة الحوار في التاريخ وهضمتها.

وعندما يُذكر الحوار وقبول الآخر، يتبادر إلى الذهن حالاً شخصيات

تاريخية نهلوا هنا في هذه المنطقة تجارب حياتهم واكتسبوا فيها قيمهم الإنسانية والأخلاقية. وقد رضعت هذه المدارس من هذه الينابيع، ونقلت هذا الروح إلى جميع البلدان التي دخلتها. لذا عُدت إحدى مظاهر النزعة الإنسانية (Humanism) التركية الحديثة. بينما تناولها الغرب على أنها مظهر من مظاهر التصوف التركي. ولا شك أن هذه المدارس ليست مجرد مظهر من مظاهر النزعة الإنسانية وليست مجرد حركة صوفية. صحيح أن الأبعاد الإنسانية والتصوفية ظاهرة في تضحيات القائمين بها، إلا أن نظام التعليم والتربية فيها والقائمة على أسس علمية موجهٌ إلى تنوير الجماهير الواسعة. فكما أن الصوفية تتخذ -عادة- موقفاً سلبياً نوعاً ما تجاه الأمور الدنيوية والتقدم التكنولوجي، فتملك بعداً واحداً في موضوع التوازن بين المادة والمعنى، فكذلك لا تملك النزعة الإنسانية تأثيراً كبيراً على الإنسان والمجتمع وعلى الحوادث؛ بينما نرى أن أنموذج الإنسان في مشروع هذه المدارس أكثر فعالية وإيجابية ونشاطاً، ويحاول أن يكون من اللاعبين على المسرح الاجتماعي ومن المؤثرين فيه. وهذا الأنموذج الإنساني متوازن من ناحية المادة والروح، ولا يَستخدم أحدَهما ضد الآخر. كما يحمل هذا الإنسان رغبة الحوار الثقافي والاجتماعي.

يمكن سرد العديد من الأقوال حول الأسس الفلسفية والفكرية لهذه المسألة، أو إرجاعها إلى بعض النماذج. ولكن لا يمكن إيفاء حق هؤلاء الناس الذين حققوا في الواقع العملي هذا الأنموذجَ الاجتماعي والثقافي. ويجب ألا ننسى أننا أمام نشاط عملي تَجاوز خيال المثقفين. فكثيراً ما نقوم بوضع إطار فكري، ولكن عندما نقوم بتحقيق هذا الفكر يتجاوز تأثيره في الواقع هذا الإطار الموضوع. فمن ثم قام فتح الله كولن

بتطبيق مقولته في موضوع هذه المدارس: "إن أهمية شخصية الداعي تتجاوز أهمية الدعوة". فقد نرسم اليوم إطاراً لمشروع ما، ولكن عندما نقوم بتطبيقه تظهر أمامنا تطورات تتجاوز هذا الإطار. لذا وجب تطويع المشروع حسب الواقع العملي المتغير.. ولقد كُتب الشيء الكثير حول هذه المدارس ونظم التعليم فيها من قبل بعض الأكاديميين والصحفيين. ومع أن بعض هذه التحليلات الأكاديمية كتبت بمهارة إلا أنها -مثل معظم البحوث الأكاديمية- تنطلق من مسلمات وأفكار مسبقة وتحت شعارات معينة، وفي إطار ضيق.

ولنؤكد هنا أن المدارس سيكون لها إسهام في إغناء الحوار بين الحضارات في المستقبل، وإن كان من الصعب رسم حدوده وتعيين سعته والأطر الفكرية لهذا الإسهام حالياً. وهذا مرتبط بمدى قبول البلدان الأخرى لهذه المدارس ومدى تفاعل مجتمعاتها معها، ومدى استعداد تلك البلدان للدخول في حوار الحضارات. وبوسعنا أن نرى بأن بلدانا كثيرة -إن لم تكن هناك ضغوط أيدولوجية سياسية وفكرية عليها- مستعدة لقبول مثل هذا الحوار، ولكنها في حاجة إلى قدوة فعالة ونشطة وجريئة. ويحاول المتطوعون المسؤولون عن هذه المدارس مَلء هذا الفراغ بمشروعهم الشجاع هذا.

٨. أساتذة المعرفة والعرفان والحوار

المعلم أهم مربٍ ومهيئ للإنسان وللمجتمع؛ فرجال الإدارة والسياسة والعلم والفكر والعباقرةُ والعلماء تربوا على يديه، وهو حامل وناقل لكل أنواع الفضائل أيضاً، ولكنه فَقَدَ -مع الأسف- في أيامنا الحالية نفوذَه الاجتماعي على الصعيد العملي، وفقَدَ تجهيزاته المادية والمعنوية. بينما

كان يلعب دوراً أساسياً في السابق في مجتمعاتنا، حاملاً لكل الأعباء الاجتماعية والإنسانية، وناقلاً مقدسات المجتمع من جيل إلى آخر.. وكان المعلم أول ضحية لتفسخ النظام التعليمي. لذا كانت الحركة التعليمية التي قادها فتح الله كولن إحياءً لهذه المهنة من جديد. فالمعلم -عنده- المجهَّز بالعلم والمعرفة، ظهر على مسرح التاريخ مرة أخرى ظهوراً أقوى من السابق وبتأثير أعظم بفضل ما تجهز به من تضحية ووفاء وعلم وعرفان. فكأن فتح الله كولن استنهض بطلا من نومه. ويمكن القول بأنه إن لم يتم معرفة الحملة التعليمية هذه وكادرها الواسع معرفة تامة، فلن يكون في الإمكان تحليل حركة فتح الله كولن. وهذا هو الموضع المركزي الذي احتله المعلم والمدرس في هذه الحركة. فهو رمز الإنسان المضحي، ورمزُ نقلِ الفضيلة إلى المجتمع، وناقلُ حركةِ الحوار وقبول الآخر. ولم يحدث في أي عهد من عهود التاريخ أنْ حَمَل المعلمُ مثل هذا التأثير العالمي الشامل، ولم يحدث أنه خاطب كلَّ هذه البلدان المختلفة جغرافياً ولغة وثقافة. وقد أظهرت تجاربه الواسعة هذا الروحَ العالمي والإنساني والروحاني الذي يحمله. إذن دعونا نلق نظرة على ما كتبه فتح الله كولن في هذا الشأن:

"المعلم من ولادته حتى وفاته أستاذ كريم يؤثر في الحياة ويشكّلها. وليس هناك أنموذج كريم آخر مثله يحمل راية الإرشاد لأمته في مضمار قَدَرها ويسمو بأخلاقها ويلقنها مشاعر الأبدية.. إن تأثير المعلم على الفرد يفوق تأثير الأب والأم أضعافاً مضاعفة. والحقيقة أنه هو الذي يعجن الأب والأم والمجتمع ويشكّله. وكل عجين لم تمسه يد المعلم فهو عجين لا طعم له. هو اللسان واليد التي يستخدمها الله تعالى في رفع الناس

ووضعهم. والمجتمع البدوي الذي حاز على معلمه ومرشده انقلب إلى مجتمع عُلوي ملائكي وأصبح هو معلماً للعالم.[1] وبفضل المعلم الجيد ظهر من مقدونيا فاتح من أكبر الفاتحين في العالم.[2] وانتقل الأناضولُ بفضلِ معلمين جيدين[3] إلى عهد من العمران والخير. ولم تكن شخصيات ممتازة في التاريخ مثل السلطان محمد الفاتح الذي أنهى عهداً وأنشأ عهداً، ولا السلطان سليم رمز الانضباط والنظام إلا تلاميذ لمعلمين جيدين".[4]

والمقالة طويلة اجتزأنا منها هذا القسم. وهو يشير هنا إلى الدور التاريخي الكبير وإلى مساهماته العظيمة في خدمة الإنسانية. والظاهر أن صورة المعلم ومفهومه في ذهنه يتجاوز -بكثير- الصورةَ النمطية المرسومة في أذهاننا. فالمعلم عنده تاريخ. فكأنه يستعين بالمعلم في كتابة التاريخ من جديد. فهو يتحدث عن دور المعلم بدءًا من اليونان القديم إلى حضارة الهند القديمة البوذية، ومن التقاليد اليهودية والمسيحية إلى القرون الوسطى ثم إلى عصر النهضة، ومن حضارتنا إلى المفاهيم الوضعية المعاصرة. وهو يرى أنه لا يمكن علاج مدنية مريضة ولا إقامة التوازن الاجتماعي إلا بكادر تعليمي يملك عُدة العرفان، ونظرة تحليلية وتركيبية بعيدة المدى.

هذه هي الأهمية الكبرى للمعلم في نظره. وعند النظر إلى هذا الدور الكبير الذي يرى أن المعلم يقوم به، يَرِد إلى الذهن الإنساني معنى قدسي. أي إن المعلم وجود مقدس في الحقيقة في نظره، لأن مهنة التعليم تغطي مساحة كبيرة من مهمة الرسل والأنبياء. أو نقول بشكل أعم: إن

---

(١) إشارة إلى المجتمع العربي الجاهلي بعد بعثة الرسول ﷺ. (المترجم)

(٢) إشارة إلى اسكندر المقدوني وأستاذه أرسطو. (المترجم)

(٣) إشارة إلى الربانيين الذين قاموا بنشر الإسلام في الأناضول. (المترجم)

(4) M. F. Gülen, Çağ ve Nesi, s. 110-114

كان الهدف إنشاء مجتمع جديد وحضارة جديدة فلا يتم هذا إلا بكادر تعليمي مؤهل، أي إن مهنة التعليم هنا مهنة أساسية ومهمة جداً. لذا فقد تحدث فتح الله كولن مراراً عن أهميةِ وضرورةِ هذا الكادر التعليمي المجهز بالمعرفة وبالعرفان. ولا شك أن هناك عنصرين لتحقيق هذا الأمر هما: المدرسة والمعلم. والمدرسة في نظر فتح الله كولن هي المكان الذي يوصل الإنسان -الذي يملك تجارب عديدة ومختلفة ومتشعبة في الحياة- إلى التوحيد، ويحفظه من أي انزلاق فكري وعملي. فهو مكان يشبه المختبر؛ فيقوم بتغيير المعلم والطلاب كيميائياً ويحولهما إلى قيمة عليا تستطيع مواجهة جميع المعضلات الإنسانية وتحمُّل معضلات الحضارة. فالمدرسة مؤسسة تعطي الشكل الصحيح والقالب المناسب للطفل وللمعلم وللبيئة الاجتماعية والطبيعية. يقول:

"عند افتتاح المدارس كل عام لا نملك أنفسنا من التفكير في المدرسة وفي المعلم. كيف لا والمدرسة مختبر حيوي، والدروس إكسير الحياة، والمعلم هو بطل هذه المؤسسة التي توزع الشفاء والصحة.

المدرسة مكان للتعليم، يُتعلم فيها كل ما يخص هذه الحياة وما بعدها. والحقيقة أن الحياة نفسها مدرسة، غير أننا نتعلم الحياة من المدرسة نفسها.

تقوم المدرسة بإرسال حُزَمِ أضواء العرفان على الحوادث فتنيرها وتجلو غوامضها، وتهيئ لطلابها إمكانيةَ معرفةِ ما يحيط بهم، وتفتح بسرعةٍ سبلَ اكتشاف ماهية الأحداث والأشياء، وتهدي فكر الإنسان إلى الواحد الأحد في معظم الأحيان. فالمدرسة بهذا المعنى مَعبد، والمعلمون فيها هم أولياء هذا المعبد وحواريوه.

المدرسة الجيدة هي التي تثري عند الفرد مشاعرَ الفضيلة وتنمّيها وتسمو بروحه، أما الأبنية التي تزرق في عروق طلابها السفاهةَ والتفاهة وتحوّلهم إلى وحوش فهي مجرد جحور للأفاعي والعقارب. وقد عانى إنساننا منذ عصور معاناة شديدة من هذه الجحور.

المعلم الحق حارس للبذرة الطاهرة النقية وزارعُها وكما أن من مهماته صرفَ الاهتمام بالبذور الجيدة والسليمة، كذلك تقع على كاهله وظيفة التوجيه والإرشاد إلى الهدف الصحيح للحياة في صخبها وأحداثها.

يحسب بعضهم أن جزءًا من الحياة فقط مرتبط بالمدرسة، والحقيقةُ أنها عش مكلف برؤيةِ وتوحيدِ مظاهر الحياة المختلفة والتي تبدو مبعثرة ومتشتتة ضمن إطارٍ واحد ونظرةٍ شاملة، ويهيئ لساكنيه فُرَص القراءة الدائمة. وهو يتكلم حتى في صمته. لذا فهو رمز السيطرة على الزمان والحوادث. وهو يُجري تأثيرَه على الأحداث وإن بدا وكأن دوره محصور في جزء من أجزاء الحياة. والطالب الذي يلتحق كمتدرب في المدرسة سيكرر في المستقبل الدروسَ التي تلقاها هناك.

قد تقوم الجرائد والكتب والإذاعة والتلفزيون بتعليم أشياء معينة للإنسان، ولكنها لا تستطيع أبداً تعليمَ الحياة الحقيقية له. أما المعلم الذي يرسم بدروسه وتصرفاته ألواناً لا تبهت في مخيلة الطالب وفي ذهنه، فهو أداةُ معرفةٍ وتعليم لا يمكن ملء فراغها. لذا فإن طريقة التعليم الغربية -التي تنزع نحو السهولة والتبسيط لكل شي- المقدَّمةَ إلى الطلاب في أيامنا الحالية وإن قَدمتْ شيئاً لهم، إلا أنها لا تستطيع تقديم القدوة الحسنة، ولا تستطيع شرح غاية العلوم لطلبتها".[1]

(1) M. F. Gülen, Çağ ve Nesil, s. 101-104.

الفصل الرابع

البعد الديني

- الأسس الإسلامية لظاهرة الجماعة والتجمع
- الحياة الروحية في الإسلام
- مفهوم الجماعة والشخصية المعنوية
- المحركات الأساسية للحركة

البعد الديني

١. الأسس الإسلامية لظاهرة الجماعة والتجمع

ذكرنا من قبل كيف أن قاعدة علم الاجتماع في الفكر الغربي تشكلت في أثناء التطور التاريخي للمجتمعات الغربية. فالتحولات الكبيرة التي حصلت في الغرب في العلاقات بين القرية والمدينة، والحداثة وما قبل الحداثة، والتقاليد والتجديد، والفرد والدولة، والفرد والمجتمع، كانت حصيلة طبيعية للصراع الذي حصل نتيجة الصراع الطبقي. فهناك تاريخ طويل في الغرب في موضوع النضال من أجل الحصول على الحقوق الفردية وعلى الحريات الشخصية والسياسية.

أما المجتمعات الإسلامية فلم يحدث مثل هذا الصراع فيها لكونها خالية من الطبقات بالمفهوم الغربي. فقد كان الإسلام حائلاً أمام تَشكُّل هذه الطبقات. وعلاقاتُ المحبة والسلام والتعاون والتساند في الغرب وُجدت قبل الحداثة وفي أجواء القرى والأرياف فقط. وكانت هذه العلاقات تَحُول بمقياس ما دون تَحَوُّل المجتمع إلى طبقات تتنازع سياسياً واقتصادياً وعنصرياً وثقافياً. ولكن الهدم الجذري الذي حصل بعد الثورة الصناعية وظهورِ الحداثة أزال هذه العلاقات. ولم يكن هناك أي شيء في الغرب يمكن أن يَحُول دون ذلك. فلم تكن أسسه الدينية ولا تقاليده الاجتماعية والثقافية منطوية على مناعة تساعده على مقاومة هذا الانهدام الجذري الكبير. بينما كانت مكانة الدين في العالم الإسلامي قوية بحيث لا يستطيع أيُّ شيء الحلولَ محله لا في الفرد ولا في المجتمع. فقد استطاع

الإسلام بتراثه وغناه النفوذَ إلى شرايين جميع العلاقات الاجتماعية، وعبر عن نفسه بصور وأشكال مختلفة. فلذا لم يقع أي انفصال بين الإسلام والمجتمع عند ظهور الحداثة مثلما حصل في الغرب. فلم يوجد في العالم الإسلامي ولا في تاريخه ظاهرة الإقطاع ولا البرجوازية ولا ظاهرة المدينة الاقتصادية الحرة. ومن الممكن تعداد فروق أخرى. ولكن ليس هذا موضوعنا هنا.

لا شك أن العالم الإسلامي تعرض أيضاً للتأثير الهدام للحداثة. ومع أن هذا التأثير لم يبلغ قوة التأثير في الغرب وعنفه، إلا أنه تأثر بالحداثة من ناحية قطف ثمار نعمها ومن ناحية نتائجها السلبية ومن ناحية المؤسسات الاجتماعية. وإذا استثنينا التفتت في الساحة السياسية وظهور الدول القومية والمؤسسات المرتبطة بها، فإن القيم الإسلامية لا تزال هي محور العلاقات الاجتماعية في العالم الإسلامي. فلا يزال القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة هما محور هذه القيم في المجتمعات الإسلامية. واستطاع هذان المصدران الأصليان للإسلام حفظ هذه المجتمعات وقيمها من الاندثار والتفكك.

أما سبب وضعي هذا العنوان لهذا الفصل، فهو أن جميع التحليلات الغربية لظاهرة الجماعة والتجمع تنطلق من القيم الاجتماعية والتاريخية للغرب. وبالتالي فهي لا تستطيع تقديم تحليل صحيح لظاهرة الجماعة في المجتمعات الإسلامية. وحتى أفضلُ هذه التحليلات لا تستطيع التخلص من استخدام القيم الغربية عند تحليل الجماعات الإسلامية.

صحيح أن "تونيس" (Tönnies) قام بتحليل جيد للتغيرات الاجتماعية التي حدثت في الغرب، وفصَّل بمهارةٍ الآلياتِ التي لعبت دوراً مهماً في

التجمعات الاجتماعية القديمة والحديثة في الغرب من الناحية الفردية والاجتماعية والروحية والثقافية. غير أنه يرى أن "الجماعة" وعلاقاتها في أفضل صورها هي الجماعة المتشكلة في إطار شكل الحياة في الريف وفي القرى. بينما نرى أن ظاهرة الجماعة في المجتمعات الإسلامية مختلفة من ناحية قواها المحركة الاجتماعية ومن ناحية أسسها التاريخية. فالجماعة عند "تونيس" تضمحل وتختفي في المدن الكبيرة. بينما نشاهد أن ظاهرة الجماعة في المجتمعات الإسلامية تظهر في المدن الكبيرة والحديثة. كما لا تلعب رابطةُ الدم ولا رابطة الأرض أيّ دور على الجماعة في المجتمعات الإسلامية، ولا تجد لها أي قاعدة فيها. وكذا لا يمكن القول بأن هذه الجماعات المتشكلة في المدن الكبيرة والحديثة تستند إلى نفس القواعد والأسس التي تستند إليها الجماعات المتشكلة في القرى والأرياف لمجرد أن العلاقات بين أعضائها دافئة مثلها. وتجاه ظهور عواطف المحبة والصداقة والمشاركة في المدن الحديثة يتجه المحللون الغربيون على أنها إما بقايا من أخلاق الريف والقرية، أو أن الحداثة لم تترسخ بعدُ بجميع مؤسساتها في هذه المدن.

أما "ويبر" (Weber) فهو يؤسس ظاهرة الجماعة على قاعدة "العلاقات العقلانية" (Rational)؛ فحسب رأيه فإن العلاقات الاجتماعية قائمة على صراع المصالح والمنافع دوماً، وغريزةُ المصالح المتبادلة تدفع الإنسان إلى التجمع، أي إن هذه الغريزة تظهر بشكل تكوين الجماعات. وهو يرى أن جميع النشاطات الإنسانية عقلانية من ناحية الأهداف أو القيم والمشاعر المشتركة. والمسؤولياتُ المشتركة تَلِد مُثُلاً وغايات مشتركة. ولكن كل هذا لا يكفي لتفسير ظاهرة الجماعات الإسلامية، لأن غريزة

المصالح المتبادلة هي أبعد شيء وأبعد مفهوم عن تفسير الجماعات الإسلامية. أما المشاعر المشتركة بين الأعضاء فليست عاملاً في تكوين الجماعة، بل نتيجة لها.

وتكاد تكون الجماعة حسب تعريف "تونيس" (Tönnies) و"ويبر" (Weber) نذيراً للتفتت الاجتماعي. بينما لم يُلاحظ أي تفتت وتبعثر اجتماعي في المجتمعات الإسلامية التقليدية. كما أن العوامل التي تؤسس الروابط في الجماعات وفي المجتمعات الإسلامية لا تشبه الروابط القبلية أو العشائرية. إن التأكيد على الروابط القبلية أو العشائرية أو العنصرية..الخ يُعد في الإسلام تقليداً جاهلياً يجب تَجنّبه. ويؤكد حديث نبوي شريف أن الإسلام ألغى كل هذه العصبيات.[1] لأن هذه العصبيات الجاهلية تَحُول دون تشكُّل الروابط الإسلامية الاجتماعية الواسعة.

وعلى الرغم من هذا الموقف الحاسم للإسلام فقد عانت المجتمعات الإسلامية بعد عصر الراشدين الشيءَ الكثير من هذه العصبيات الجاهلية من الناحية الدينية والاجتماعية والثقافية. ومع هذا فلم تكن هذه العصبيات القبلية من القوة بحيث تؤدي إلى اختلافات في المجتمعات الإسلامية. وفي الأقل فإن مثل هذه العصبيات غير مقبولة من الناحية الدينية. كما لا يمكن -للسبب نفسه- تحليلُ الجماعات في المجتمعات الإسلامية وإرجاعُها إلى مجتمعات إقطاعية لما قبل العصر الحديث. كما لا يمكن إيضاح روح الوحدة في الجماعات الإسلامية والتساندِ إلا لكونه نتيجة للتطبيق العملي للإسلام في الحياة الاجتماعية. لأن الإسلام نفسه يدعو إلى الخير والجمال والأخلاق الحميدة والمعروف ونشر الفضيلة في

---

(١) العجلوني، كشف الخفاء، ١٢٧٨، تاريخ الطبري ١٤٦/٢

المجتمع، وإلى مثل هذه الأعمال الخيرية وإلى التسابق والتنافس فيها بشكل جماعي.

قد يتكاسل الفرد في أعمال البِر إن كان وحده، أو حتى لو كان راغباً فيها فلن تكون هذه الرغبة بقوةِ رغبتِه وهو يزاول هذه الأعمال ضمن مجموعة أو جماعة. وهذا هو الأساس في تكوين الجماعات في الإسلام. أي إنها ليست إلا جماعات انتظمت لنشر الخير والمعروف في المجتمع. وهذه الجماعات تخاطب عاطفة الخير والمعروفِ في الأفراد وتُكسبهم روح التنافس والسباق في الخير.

الجماعة شخص معنوي، وشركة معنوية، أهدافُها ومُثُلها وقيمها تكون معنوية ومتوجهة للأزل. وأقوى المثل وأشد العوامل دفعاً للتضحية هو ما كان متعلقاً بالأبد وبالأزل. وليس هناك مِن ثمن دنيوي يستطيع التعويض عن هذه المثل والأهداف. لذا فإن أهداف الجماعات الإسلامية متوجهة لنيل رضا الله تعالى وليس لأي نفع دنيوي.

لقد كانت الدوافع وراء تشكيل الجماعات في الإسلام على مدى العصور دوافعَ اجتماعية وتطوعية وذات أهداف مدنية. ولم تكن التجمعات التي تشكلت من أجل أهداف خيرية واجتماعية عبارة عن الجماعات الإسلامية فقط؛ فقد تشكلت أيضاً العديد من الجمعيات الخيرية والمؤسسات الوقفية والنقابات المهنية..الخ وقامت هذه التجمعات بفعاليتها الخيرية في ظل شعور بأداء عبادة اجتماعية.

ظهرت الجماعات الإسلامية في العصر الحديث، لأنها من حقائق المجتمع الإسلامي، وكلُّها تقريبا قد كونت شكلا مختلفا للمجتمع الإسلامي. والجماعات الإسلامية الحالية كان ظهورها بعد تفتت وحدة

الكيان السياسي للعالم الإسلامي. وحاولت هذه الجماعات ملء الفراغ الاجتماعي الذي ظهر بعد هذا التفتت السياسي. وكما هو معلوم فإن الصبغة الغالبة في المجتمعات الغربية هي صبغة العلاقات العقلانية. أما في المجتمعات الإسلامية فالصبغة الغالبة هي صبغة التعاون والتساند. وهذه الصبغة تنتج على الدوام أهدافاً ومُثلا مشتركة في المجتمع. لذا فإن الجماعات الإسلامية نتاج ظروف سياسية واجتماعية خاصة وذاتي في التاريخ الإسلامي، ولا يمكن تحليلها بالمفاهيم الغربية وبمصطلحاتها حول الجماعات، ولا يمكن الوصول إلى أي نتيجة بالمصطلحات التي استعملها "ويبر" (Weber) أو "ماركس" (Marx) أو "واط" (Watt) أو "جولد زيهر" (Goldziher).

إن أكبر خطأ وقع فيه "واط" وأمثاله من المستشرقين -وكذلك علماء الاجتماع الغربيين- هو أنهم نظروا إلى كل جماعة إسلامية أو مذهب إسلامي ظهر في التاريخ الإسلامي وكأنه مذهب أو جماعة قامت ضد التقاليد الإسلامية والعرف الإسلامي ومعارضاً له. بينما الأمر على العكس من هذا تماماً. لأنه -إن استثنينا بعض الحركات الهامشية- لم تظهر في التاريخ الإسلامي أي حركة دعت إلى التخلي عن القرآن والسنة اللذين هما المصدران الأساسيان للدين الإسلامي أو إهمالِهما. وحتى الحركات الهامشية التي عارضت التقاليد الاجتماعية الإسلامية وَجدت نفسها مضطرة للاستناد إلى هذين المصدرين الأساسيين. فهذه الحركات الإسلامية تُمثل توسعاً داخلياً لا يمزق الإطار الإسلامي؛ وهي لا تبحث عن هوية جديدة.

لقد سعى المحللون الغربيون إلى نقل أرضية النزاع الطبقي الذي

حدث في الغرب إلى المجتمعات الإسلامية في صورة النزاع القبلي والعصبي والعشائري والمذهبي، فهم يرون أن هذه النزاعات هي النزاعات الاجتماعية الموجودة في المجتمعات الإسلامية، وأن هذه النزاعات تظهر في شكلِ وفي صورِ الجماعات والفِرَق فيها. وهذا قياس سطحي وخاطئ، ولا يوجد له أساس تاريخي ولا اجتماعي. وكما قلنا فإن أكثر الجماعات تطرفاً في المجتمعات الإسلامية تعبر عن نفسها ضمن الهوية الإسلامية.

لا يكاد يوجد في الغرب أية تحليلات استطاعت النفوذ إلى عالم المفهوم الإسلامي؛ فكلها تنظر إلى هذا الموضوع من الزاوية التاريخية والعقلانية، ونحن نعتقد أنه بدون فهم الدور الرئيسي لتأثير القرآن على المجتمعات الإسلامية وقبولِ هذا الدور لا يمكن فهم الهوية الفردية والاجتماعية للمسلمين فهماً صحيحاً.

مفهوم الجماعة لدى فتح الله كولن

يرى فتح الله كولن أن الجماعة هي التي تُحقق مبدأ "خدمة الحق والخلْق".[1] فللإنسان وظيفتان وهدفان رئيسيان في وجوده على هذه الأرض؛ هما: "العبودية" أوَّلاً، "وإعلاء كلمة الله" ثانياً. ويمكن تلخيصهما بالقول بأنهما وظيفة "الإرشاد والتبليغ". وجميعُ وظائفه الفردية والاجتماعية والأخلاقية مرتبطة بهذين الأساسين. ونظراً لكون "إعلاء كلمة الله" هدفاً سامياً فهو يتجاوز الإرادة والقدرة والتضحية الفردية. وتحقيق هذا الهدف وإنجازه ونقله وتوصيله إلى الجماهير يتطلب وجود جماعة منظمة. والقرآن يشير إلى أن المسلمين "أمة" ويعرّفهم على هذا الأساس من الشعور. ومع أن "الأمة" تعبير عن جميع المجتمعات الإسلامية، إلا

(١) الحق هنا اسم من أسماء الله الحسنى. (المترجم).

أنها مفهوم اعتباري. ونظراً لأن الجماعات تكون كتلاً تتجاوز الإرادات الفردية، فإنها تأخذ على عاتقها تحقيق بعض الوظائف الاجتماعية للأمة. لذا كان من المهم الاستعانة بالجماعات في المجتمعات الإسلامية. يقول فتح الله كولن:

"فكرة الجماعة مهمة؛ بمعنى أن يقوم كل فرد بتوظيف عواطفه وأفكاره الشخصية ومشاعره حول فكرة سامية ليتم تحقيق وحدة عقلية ومنطقية".[1]

الجماعة هي وحدة عقلية ومنطقية وقلبية وروحية، واختيار شخصي. والجماعة في الوقت نفسه تَكتُّل وتجمّع أخلاقي، لا تقوم بأي دعوة إجبارية لأنها مرتبطة بالإرادة الحرة للأفراد "... وكل تجمّع أخلاقي هو تجمع اختياري يستسلم الأفراد فيه بكامل حريتهم وإرادتهم لهدف التجمع الذي يَعِد بالسعادة الدنيوية والأخروية. وفي ضمن هذا التجمع لا يسمح الإيمانُ بماهيته التوحيدية، ولا المحبةُ بماهيتها المُذيبة، ولا الهدف المنشود بسموه لأي سلبيات تَنتج من الأنانية، فلا مجال في مثل هذا الجو لنمو اللا أخلاقية التي تنبع من الأنانية".[2]

الجماعة هي الوعاء المعنوي الذي تذوب فيه أنانيات الأفراد ونوازعهم النفعية. والحقيقة أن كل شكل من أشكال الأنانية، والتهالكِ على المصالح والمنافع الشخصية أمر لا أخلاقي. ومع أن للإنسان شخصيته وفطرته الفردية فهو مخلوق اجتماعي، حيث تتبلور شخصيته وأخلاقه داخل المجتمع. "لا يمكن أن نتحدث عن الفرد المنزوي عن المجتمع ونقول: "إنه ذو خلق أو هو عديم الخلق"، علماً بأن الإسلام يعدُّ

(1) M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 186.

(2) M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 186.

العيش داخل المجتمع وتحمُّلَ بعض السلبيات الناتجة عنه جهاداً".[1] فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: "المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من المؤمن الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم".[2] وإن تأملنا قليلاً ندرك دقة معنى النص، لأن التعامل مع الناس قد يكون مؤذياً في بعض الأحوال. وكذلك من المحال أن يتم إشباع طلبات الإنسان ورغباته كلها؛ فالناس أنواع وأشكال من الناحية الأخلاقية والروحية والشخصية. وهذا التنوع يولِد المشاكل أحياناً، ولاسيما إذا أدى هذا التنوع إلى ساحة الأنانية والفردية، عندها تنقلب الحياة الاجتماعية إلى حياة لا تطاق. ولكن مع كل هذا فالرسول ﷺ يقول بأن المتعاملين مع الناس هم أفضل، ويعدُّ هذا "جهاداً".

ومن أهم وظائف المجتمع هو إعداد الأفراد -كلٌ حسب قابلياته- ليكونوا أفراداً صالحين للمجتمع "...إن التسامي والتعالي الذي تنتجه وتُؤَمّنه العقيدة والحياة تستهدف الإخلاص وتطوع الفرد، وتُلينه وتذيبه وتُحوِّله إلى إنسان اجتماعي -مع بقاء جميع خصائصه ومزاياه الذاتية- حتى يتحول من قطرة إلى بحر، ومن ذرة إلى شمس، ومن صفر إلى شيء كبير وثمين".[3] هنا يشير فتح الله كولن، إلى خاصية معينة في قابلية بوتقة المجتمع على إذابة الأفراد في وعائه؛ فالفرد يبقى بجميع خصائصه الفردية، ولكنه يُثري في الوقت نفسِه شخصيتَه بالخصائص الاجتماعية التي يُكسبها له المجتمع حتى يكون جزءًا من الشخصية المعنوية للمجتمع.

بينما نرى أن النظريات والمعاصرة تقول: إن هوية الفرد تصادم

---

(١) الترمذي، صفات القيامة ٥٥، ابن ماجة، الفتن، ٢٣.

(٢) رواه الترمذي (٢٥٠٧)، وابن ماجة (٤٠٣٢).

(3) M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 186-187.

هوية المجتمع. والحقيقة أن هذا الصراع هو خَلْف معظم مشاكل الهوية الشخصية التي تنتجها وتسببها الحداثة. والنتيجة هي إما أن يتم التأكيد على الهوية الفردية وإما على الهوية الجماعية.

وعلى خلاف الظن السائد، فإن الجماعات الإسلامية المعاصرة لا تذيب الهوية الفردية تماماً ولا تمحوها، بل تثري هذه الهوية وتدفعها للعمل من أجل هدف عُلوي. فالإخلاص والوجد والعبادة والطاعة تُنضج الإنسان، ولكن إن لم يتوجه الإنسان إلى أهداف اجتماعية فلن يكون في إمكانه الوصول إلى مرتبة "الإنسان الكامل".

ويؤكد فتح الله كولن مراراً وتكراراً على أهمية الجماعة في تشكُّل الفرد وتَرقّيه في مدارج الكمال عند قيامه بالعمل في سبيل الله وفي سبيل إعلاء كلمته. يقول:

"إن أداء الخدمة في هذه السبيل من أسمى الخدمات، والهدفُ هو نيل رضا الله، والنتيجةُ هي السعادة الأخروية. ولكن إنْ تلوث هذا الهدف بأية منافع شخصية أو جماعية، تقطعت الروابط التي لها صفة الأبدية والأزلية التي تغذي الفرد والجماعة وتحييها، فيبتعدُ الفرد عن خطه وتهتز الجماعة وتبدأ أمارات الخسارة بدل الربح في الظهور.

أجل، ينبغى على كل جماعة تربط أعمالها بالله تعالى أن تحذَر من كل أشكال المنفعة الشخصية وأن تبتعد عن أي هدف أو فكر أو خيال دنيوي قاصر. الجماعة الحقيقية هي الجماعة المقدسة التي استسلم أفرادُها للأبدية. و-حسب تعبير بديع الزمان النورسي-: "تبدأ الأعمال عند هؤلاء بالله؛ فهم يتكلمون من أجل الله، ويجتمعون من أجل الله، ويعملون لأجل الله، ولوجه الله، ولأجل الله، يحوِّلون ثواني أعمارهم إلى

سنوات، ويطبعون وجه الفناء بطابع البقاء؛ لأن جميع جهودهم مخلصة تمام الإخلاص، ونقية تمام النقاء، وهي متوجهة نحو العالم الآخر، عالم الأبد والأزل".

لذا لا يمكن القول بأن كل تجمهر هو جماعة، بل إن بعض الكتل التي تسري العداوة بينها ليست بعيدة فقط عن ماهية الجماعة، وإن زيادة الأفراد فيها تؤدي إلى زيادة الضَّعف مثلما تؤدي عمليات ضرب الكسور ببعضها إلى تضاؤل قيمتها. فأصحاب الأنبياء الذين تميزوا بروح الجماعة، شكَّلوا جماعات قوية مع قلة أعدادهم، وأدوا المطلوب منهم، بل إن عدَّ كلٍّ مِن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أمةً قائمة بذاتها لا يُعتبر مبالغة. ويمكن أيضاً النظر إلى حواريي المسيح عليه السلام -وهم قلة- وكأنهم جيش قوي. والحقيقة أن كل فئةٍ قليلةٍ من هذا الصنف ومن هذا المستوى عُدت في التاريخ أقوى من العديد من الكتل الجماعية المتنافرة وأكثرَ بركة منها".[1]

٢. الحياة الروحية في الإسلام

أ-التصوف والطريقة والجماعة

لم تظهر الطريقة -كظاهرة اجتماعية- في عهد الصحابة والعهد الأول للتابعين، بل ظهر المتصوفة الأوائل في نهاية النصف الثاني من عهد التابعين. ولكن التصوف لم يظهر في هذين العصرين كظاهرة اجتماعية، بل كطريقة في الزهد يسعى وراء الحقيقة مثل الفيلسوف. إلا أن البحث عن الحقيقة لدى الزاهد موجه نحو ساحة القلب والوجدان أو بتعبير آخر نحو ساحة الحرية المطلقة؛ بينما يدور الفيلسوف في دائرة مفرغة، ويقوم ويقعد بالنقاش والصراع والاعتراض والتخمينات. رغم ذلك لا

(1) M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 187-188.

يستطيع أن يصل إلا إلى حقيقة ميتة لا حياة فيها، أو إلى حقيقة ظاهرية لا يمكن العيش فيها ومعها. نرى أن الصوفي يعيش بسعادة كبيرة في حياة روحية مباركة، ولا يصل إلى هذه السعادة بالمعلومات التي حصل عليها، بل بالرغبة في الوصول إليها والتوحد معها والعيش فيها. ومع أن الصوفي يستعمل الرموز والكنايات التي لا يَعرف معناها سوى من ذاق طعمَ وحلاوةَ تلك السعادة وعاشها، إلا أنه في النهاية يستعمل اللغة المعهودة والمستعملة. ولا تستطيع الفلسفةُ إعطاء أي شيء للإنسان حول جو هذه التجارب الروحية والمعنوية.(1)

ونظرة العقل الفلسفي الخالص تكون قاصرة حول جميع الفعاليات الروحية وحول العالم الداخلي للمتصوف. وما يذكره التصوف الإسلامي عن "الحال، والمقام، والذوق والكشف والإلهام..الخ" ليس ثمرة للعقل والفكر، بل هو ثمرة رحلة قلبية وروحية ومعنوية متصاحبة ومتكاملة مع العرفان. فهو لا يعتمد على المعرفة بل على العرفان والحكمة، ولا يمكن الوصول إلى هذا إلا بعد تجاوز الإنسان وجوده الجسدي والجسماني.

تنمو الملكات الوجدانية والعاطفية في التصوف أكثر من الملكات العقلية. والتجربة الصوفية ترنو إلى قرب العاشق من المعشوق والحبيب من المحبوب. وهذا القرب ليس جسدياً ولا مادياً، بل ذوقياً ومعنوياً. وخيال القرب هذا لا يشير إلى المادي المحسوس، بل إلى تجلي أسماء الله الحسنى وصفاته. وهو إحساس سامٍ متعالٍ.

كان الفكر الصوفي هو الأساس في ظهور الطرق الصوفية في المجتمعات الإسلامية كظاهرة اجتماعية. ومع أن عوامل خارجية كانت

---

(1) Ebu'l Alâ Afîfî, Tasavvuf, Iz yay. s. 20-21

لها تأثير في مرحلة تحول التصوف إلى مؤسسات وطرق صوفية، إلا أن التصوف -قبل تحوله هذا- نتاج ذاتي للإسلام وللظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية والفكرية والدينية. وأهمُّ سبب لظهورِ التصوف والطرقِ الصوفية ووجودِ ها هو الرغبة في معايشة الإسلام كدين بعمق أكثر. وبتعبير آخر فالتصوف هو تلبُّس تجربة دينية عميقة على الصعيد الروحي والمعنوي.

لقد اعتنى المتصوفة الأوائل بالزهد، واهتموا بالآيات القرآنية التي تتناول الإنسان ومدى علاقته بالحياة الدنيا والآخرة، وتعامله مع نفسه الأمارة بالسوء، وطريقة سلوكه إلى الله ﷻ. كانت الآليات الداخلية للإسلام حتى عهد الفتوحات متجهة نحو الفقه والكلام وجمع الأحاديث وتدوينها. ولكن المتصوفة اتجهوا اتجاهاً آخر، حيث انكبوا على محاولة الفهم العميق للتقوى وللمتقين مثلما جاء في التعبير القرآني. ولا شك أن أصحاب الفقه والحديث وعلم الكلام كانوا أيضاً من المتقين، إلا أن الذين مالوا إلى التصوف أرادوا التعمق في هذا الصدد، ورغبوا في تذوّقِ تجربة روحية عميقة. ثم إنهم كانوا يرون أن أهل الفقه والكلام شغلوا أنفسهم أكثر من اللازم في الأمور اللفظية والشكلية والظاهرية، ويرون كذلك أن علماء الكلام يستخدمون العقل بطريقة منطقية، وأن مطارحات علماء الكلام كانت تستند إلى مهارتهم في النقاش وتزويق الكلمات في أمور لا تدخل في أطر التجارب أمثال "الصفات" و"الأسماء" و"الذات".

إن أساس التصوف هو محاولة تطهير القلب من غير الله ومن سواه، وتغذية الروح بالأدعية والأذكار وزيادة النوافل. وإذا كان الفقه يمثل العمود الفقري للعقل الاجتماعي وللعبادات والمعاملات في الحضارة

الإسلامية، فإن التصوف أهم ظاهرة للناحية الروحية والمعنوية في الإسلام. "... فالتصوف ليس فقط طراز الحياة التي يختاره الصوفي، بل هو نظرة خاصة تُعيّن -في الوقت نفسه- علاقةَ الصوفي بربه وبنفسه ثم بالعالم أجمع، وتُعين كيفية إنشاء العلاقات مع جميع هذه الجهات. ولكن هذه النظرة في المستوى العام وفي المستوى الفلسفي نظرة دنيوية. غير أن نظرة الصوفيين إلى الدنيا وإلى الدين تختلف عن نظرة الفقهاء وعلماء الكلام، كما تختلف تظرتهم إلى الله وإلى الإنسان عن نظرة الفلاسفة".(١)

اتبع التصوف منذ عهده الأول -الذي نطلق عليه عهد الزهد- مساراً تجاه الدنيا يختلف عن المسار العام. واعتباراً من بداية القرن الثالث الهجري وصل إلى مرحلة النضج، وبدأ فهمه للدين يختلف عن فهم الفقهاء وعلماء الكلام. وبعد القرن الثالث بدأ فهمه يختلف عن النظرة الفلسفية الكلاسيكية.(٢) والخلاصة أن التصوف أثّر في كل عهد تأثيراً روحياً كبيراً على المسلمين من ناحية موقفهم من الله والدين والدنيا.

لم يكن التصوف ولا المصطلحات التصوفية حتى نهاية القرن الثاني للهجرة تشكل ظاهرة واضحة ومتبلورة بعد، بل كان التصوف حالات فردية؛ فلم تكن هناك تكايا وزوايا مثلما شاهدناها في أواخر القرن الثاني وبداية القرن الثالث للهجرة. فالمتصوفون الأوائل اهتموا بمفاهيم من أمثال القلب والنفس والوجدان، والزهد، والعزلة، والتقوى، والورع، والخوف، والرجاء، والعرفان، والإحسان، والمحبة، والعشق، والدنيا، والآخرة..الخ. بينما اخترعوا في مرحلة لاحقة مفاهيم أخرى مثل: الوحدة، والكثرة، والكشف والشهود، والفناء والبقاء..الخ وعمّقوا

(1) Ebu'l Alâ Afifi, Tasavvuf, Iz yay. s. 92

(2) Ebu'l Alâ Afifi, Tasavvuf, Iz yay. s. 92

تجاربهم الروحية حولها. وتحوَّل التصوفُ في القرن الثالث للهجرة إلى نوع من مؤسسة خاصة، وبدأت تهتم في البداية بمفاهيم أمثال: العزلة والسياحة، ثم بالزوايا والتكايا. هنا نجد نشاطاً كبيراً في التجمع وتكوين الجماعات، حيث نجد هنا تشكُّل الحلقات في المساجد بين الصوفيين والتفافاً حول شيخ صوفي في الزوايا والتكايا، وعيشَ حياة صوفية منظمة. وهنا تشكلت المدارس والنحل الصوفية الأولى حول الشيوخ الذين أسسوا هذه المدارس وقادوها، وبدأ سالكو الطرق الصوفية يأخذون تعاليمهم من هؤلاء الشيوخ.

كان التصوف في البداية عبارة عن حياة زهد بسيطة، ولم تكن له أي قواعد أو أسس خارج الدين، ثم تقدَّم وتحوَّل إلى حياة روحية منظمة تدريجياً، وإلى نظام له طرقُ رياضةٍ ومجاهدة لعلاج أدواء النفس وأمراضها بعد أن عاش مرحلة انتقالية. كان التصوف هنا عبارة عن التحلي بالأخلاق الدينية ومحاولةَ فهمِ الحِكَم الباطنية للعبادات. ومع أن هذه المرحلة كانت انتقالية إلا أن الطلب والهدف كان لا يزال حياة يزينها الرضا والتوكل والزهد. ويُعدُّ ابراهيم ابن أدهم (ت ١٦١هـ) ومعروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ) ورابعة العدوية (ت ١٨٥هـ) والفضيل بن عياض (ت ١٨٩هـ) من أبرز المرشدين الصوفيين في هذه المرحلة الانتقالية.

ثم دخل التصوف إلى مرحلة "الوجد والكشف والذوق". وهي ألمع مرحلة وأرقاها في التصوف، وتشمل العصر الثالث والرابع للهجرة. فقبل هذه المرحلة كان التصوف عبارة عن طريقة للعبادة تُفتش عن المعاني الباطنية للأحكام الدينية وتأثيرها على القلب، وكان كأنه مقابل علم الفقه الذي يهتم بالمعاني الظاهرية للعبادات؛ بينما تحول في هذه المرحلة

الجديدة إلى طريق لتربية النفس وطريقة معرفية جديدة أمام طرق المعرفة لعلماء الكلام. ولم يكتف التصوف بالوسائل التي تُوصِل إلى "الحال" و"المقام" في مجال تربية النفس ومجاهدتها ورياضتها، بل استعمل طرقه كعناصر في تحصيل المعاني الخفية، وتحصيلِ المعاني الذوقية التي لا يستطيع الآخرون الوصول إليها.[1]

هكذا بدأت مرحلةُ تحولِ المؤسسات الروحية إلى "طرق صوفية" وأصبحت هذه الطرق في القرن الرابع للهجرة وما بعده تعني في التقليد الصوفي: الطريقَ المعنوي والروحي وجملة الآداب والمراسيم والتعليمات لكل طريقة.

هناك بشكل عام وجهتان للتصوف الإسلامي؛ الوجهة الأولى: هي الوجهة العملية. وهي عبارة عن الزهد وحياة العبادة النابعة عنه، والتوجهِ إلى الله وترك الشهوات الدنيوية والأهواء النفسية، والتمسك بكل أنواع مجاهدة النفس ورياضتها.. والوجهة الثانية: هي الوجهة "المعنوية والإشراقية" وهي أحوال القلب والروح والنفس التي انتجتها حياة الزهد ومجاهدة النفس وهي عبارة عن: الوجد، والذوق، والمعرفة (العرفان) والمحبة، والجذبة، والشكر، والانجذاب والصحو، والمقامات.

ولا شك أننا لن نستطيع اختصار تاريخ التصوف الإسلامي في سطور قليلة، كما لا نتناول هنا الانحرافات التي حصلت في التصوف.

وطالما بقي التصوف والطرق الصوفية بكل ألوانها ضمن الإطار الشرعي فهي حركة إغناء لحياة العبادة في الإسلام وإثراء للحياة الروحية وتوسيع لأفق الروح. ومع أنه قد ظهر في التاريخ الإسلامي بعض الطرق الصوفية

---

(1) Ebu'l Alâ Afîfî, Tasavvuf, Iz yay. s. 81-115.

المتطرفة التي ابتعدت عن النصوص الشرعية وعن الإطار العام للإسلام وتقاليده، إلا أن التصوف كان في التاريخ الإسلامي من عوامل الرجوع إلى الوحدة الإسلامية المعنوية والروحية في المجتمعات الإسلامية.

ب- التصوف والمظاهر الصوفية عند فتح الله كولن

إن حركة فتح الله كولن ليست حركة صوفية.

صحيح أنه تناول في دروسه وفي العديد من مقالاته ومواعظه وخطبه المفاهيمَ العائدة للتصوف وشَرَحَ معاني مصطلحاته والحياة الصوفية. وبالمعنى الفردي فهو يعد بحقٍ "زاهداً معاصراً". إلا أن تصوفه محدد ومحصور في النطاق الفردي. وهناك نوع من التصوف لا يتبنى زهداً بعيداً عن الدنيا وعن المجتمع وتاركاً لهما؛ فهو يرى أن زهداً رهبانياً ليس فضيلة يشجعها الإسلام، لأن الإسلام في جوهره دين اجتماعي، والرهبانية تتناقض مع الحياة الاجتماعية. ولكن فتح الله كولن في المقابل لا يرى من الصحيح الانغماس في الدنيا والتمتع بجميع الأهواء النفسية والمادية. فكما أن الزهد لا يعني ترك الدنيا تماماً، هو -في الوقت نفسه- لا يلائم الانغماس في الدنيا. فالقرآن الكريم يرشدنا إلى الاعتدال والوسط في هذا الأمر. فلا يوجد في الخطاب القرآني أيةُ دعوة للانصراف عن الدنيا والابتعاد عنها تماماً. ولكن ربما كان هناك تحذير من الانغماس فيها من الناحية الأخلاقية والمعيشية ومِن جَعْلِ الدنيا أكبر همٍّ للإنسان.[1] ففي الفكر الإسلامي هناك ثلاثة أوجه للدنيا: الأول: هو المتوجه إلى الدنيا

---

(1) M. F. Gülen, Sonsuz Nur, 2/472-484; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 40; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 193; Kur'an'dan İdrake Yansıyanlar, 2/307-313; Kalbin Zümrüt Tepeleri, 1/72; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 157; Fasıldan Fasıla, 4/109.

نفسها. الثاني: الوجه الناظر إلى الأسماء الحسنى، أي الوجه المتوجه إلى الساحة التي تتحقق فيها تجليات أسماء الله تعالى وصفاته وأفعاله. والثالث: المتوجه إلى الآخرة..[١] فالقرآن يحذر من الوجه الأول، ويؤكد على أن هذا الوجه زائل وخادع.[٢] وأما الوجه الثاني والثالث فهما يشكلان توجه المتصوفة نحو الدنيا ونظرتهم إليها وطبيعة فهمهم لها. فهم لا يهتمون بالوجه الأول ولا يلتفتون إليه.

أجل، هناك إشارات قرآنية استند إليها بعض الزهاد من المتصوفة في المرحلة الأولى للتصوف في التاريخ الإسلامي في ترك الدنيا؛ فهناك آيات كثيرة في القرآن تذم الدنيا، وانطلاقاً من هذه الآيات أرسوا القواعد لحياة عملية وقلبية وروحية. ولا شك أنه نتيجةً لهذا السلوك والتصرف قد ظهرت ثقافة معنوية غنية ومصطلحات ثرية، وبالتالي فلا يمكن اهمال هذه الناحية أو تناسيها. إلا أنه لم يظهر في العهد الإسلامي الأول -عهد الصحابة وفي عهد التابعين نوعاً ما- مثل هذا الترك للدنيا وللحياة الاجتماعية، مع وجود عدد كبير من أصحاب التقوى والورع فيهم. ومن المحتمل أن عدم ظهور هذا النوع من الزهد القائم على ترك الدنيا يعود إلى انشغال الصحابة في عصرهم بوظيفة الجهاد وإعلاء كلمة الله، وبوظيفة التبليغ والإرشاد، وجَعْلِ هذه الوظيفة أهمَّ من كل تجربة روحية ومعنوية في حياتهم الخاصة أو في حياتهم الاجتماعية. لم يكن أهمُّ أمر عندهم القيامَ بتنظيم قواعد الانقلاب الذي أحدثه الإسلام في الروح، بل معايشته والإحساس به وتذوقه. كان هذا على الصعيد الفردي والشخصي. أما أهم مسألة من ناحية المجتمع والعلاقات الاجتماعية

---

(١) أنظر: الكلمات" لبديع الزمان سعيد النورسي. الكلمة ٣٢، الرمز الخامس.

(٢) أنظر: (الأنعام:٣٢). (العنكبوت:٦٤)، (محمد:٣٦)، (الحديد:٢٠)

فكانت وظيفة "الدعوة والتبليغ". فلذا لم ينشأ مفهوم "ترك الدنيا" في هذا العصر الأول ولم يتطور أو يقوَ. أما في القرن الثاني والثالث فقد ظهرت مع زيادة الفتوحات والتحاقِ حضارات وثقافات أجنبية بالإسلام مشكلةُ الانغماس في الدنيا، مما حدا بالكثيرين إلى ترك الدنيا وترك الحياة الاجتماعية، كما أن الإسلام تَحوَّل في هذين القرنين إلى دولة وإلى مدنية، وكَسَبَ قوةً على الصعيد الدولي، وأصبحت له كلمة مسموعة. أي كانت هناك أعداد كافية من الأفراد القائمين بوظيفة "الإرشاد والتبليغ"، وتكاثف عدد السكان وزاد. فأصبح هناك العلماء والمجاهدون والجنود والإداريون والعامة.

ومن جهة أخرى فعندما أضيف إلى هذا التغير الاجتماعي احتدامُ النقاش في ساحة الفلسفة وعلم الكلام، كان هذا مشجعاً لبعض الناس المستعدين على التحول نحو الزهد وترك الدنيا.

وفسر فتح الله كولن موضوع ترك الدنيا بأنه يجب أن يكون تركاً قلبياً وليس كسبياً.[1] وهذا التفسير للزهد يُقَرِّبه من مفهوم الزهد عند الصحابة. فهو منذ أن بدأ بإلقاء مواعظه وخطبه ودوسه الدعوية حرص -في الكثير من الأحيان- على التطرق إلى زهد الصحابة وورعهم وعمقِهم في العبادة والطاعة وجهودهم الكبيرة في الدعوة والتبليغ وتضحياتهم. كما تطرق بشكل مستقل -وربما لمئات المرات- إلى المصطلحات الصوفية من أمثال: الزهد، والتقوى، والورع، والقلب، والنفس، والخوف، والمعرفة، والمحبة..الخ. ولكن هذا الميل الصوفي ظهر عنده كزهد فردي ولم يجعل التصوف طريقة أو ظاهرة اجتماعية في حركته، بل أكد على الطابع الاجتماعي لحركته.

(1) M. F. Gülen, Kur'an'dan İdrade Yansıyanlar, 2/307-313; Kırık Testi, s. 203.

أما أهداف حركته فقد حددها بـ"إعلاء كلمة الله، والخدمة، والتضحية في سبيل الآخرين، ونذر النفس للحق تعالى وللخلق". وهي أهداف دينية واجتماعية. وقام بتفسيرٍ مختلفٍ لبعض المبادئ التصوفية التي تُبعِد سالكيها عن الحياة الاجتماعية مثل: "العزلة والخلوة" ففسر هذه المبادئ تفسيراً فردياً.

والخلاصة أن فتح الله كولن يؤكد على العمق الصوفي من الناحية الفردية، أما من الناحية الاجتماعية فيؤكد على الفعاليات والنشاطات الجماعية وعلى الشخصية المعنوية للحركة، وعلى نذر النفس للحق تعالى وللخلق. وهذا يتلائم مع السلوك النبوي وسلوك الصحابة في النواحي الدينية وفي مجال التبليغ والإرشاد؛ فقد عاشوا في ظروف صعبة وفي فقر، ملؤهم القناعة، وفي مراقبة ومحاسبة للنفس شديدة، وطبعاً لم تكن حالتهم الروحية والقلبية ومشاعرهم الربانيية دون المتصوفة الذين جاؤوا من بعدهم، بل أعمق دون شك. ومع ذلك فلم يتبنوا حالة الخلوة والعزلة عن المجتمع وعن الناس، بل اختاروا سبيل الجهاد في سبيل الله وسبيل الدعوة والتبليغ والإرشاد وفضلوه على كل شيء سواه. وهذا هو المصدر الذي تستند إليه الفعاليات الاجتماعية لحركة فتح الله كولن.

لاشك أن هناك حركات وجماعات تبنت طراز الحياة الصوفية على الصعيد الفردي وعلى صعيد الحياة الاجتماعية ودعت إليه طوال التاريخ الإسلامي. ولسنا هنا في معرض نقد هذه الحركات ومحاكمةِ أفكارها، بل نريد هنا الاشارة فقط إلى أنه كيف أدامت الحركات التصوفية وجودها، وشكلت صوراً مختلفة من الحياة الروحية في الإسلام.

ونود الإشارة هنا إلى أمر آخر، هو أن لكلمة "الصوفية" مفهوماً أوسع؛

فهي -مهما كان شكلها- تعني الحياة الروحية للإنسان الذي يسلك طريقه للتقرب من الله تعالى. ولا يهم أن يكون هذا السلوك متلائماً أو غير متلائم مع أي طريقة من الطرق الصوفية الموجودة. و"الطريقة" بهذا المعنى أمر فردي بكل معنى الكلمة؛ لأن لكل إنسان يحاول الوصول إلى الله، ويسلك السبيل إليه في عالَمَه وحياته الروحية الخاصة به.

ومع أن للتصوف مثل هذا التعريف الواسع، إلا أنه تعريف ينطبق بشكل أكبر على التصوف في القرن الثاني وما قبله. ولكن التصوف تَحَوَّل إلى بُنية وإلى مؤسسة منظمة، فأصبحت له مصطلحات وتعاليم ومراسيم وآداب متكاملة خاصة به، ولم يَعُد مجرد تجربة روحية فردية في التوجه إلى الله بقلب سليم وضمن زهد وتقوى فردي. لذا ومن هذه الزاوية فإن سلوك فتح الله كولن يندرج في التصوف الفردي وليس في "الطريقة" الجماعية.

من الجدير بالذكر أن أشكال الطرق الصوفية في أيامنا الحالية تختلف عن الطرق الصوفية في العصر الثالث والرابع للهجرة المستندةِ إلى ترك الدنيا والاعتزال عنها، لأن الطرق الصوفية المعاصرة -علاوة على استمرارها في اتباع نهج التجارب الروحية الفردية- بدأت تقدم أيضاً خدمات اجتماعية إلى المجتمع. لذا يجب ألا نُهمل هذا التحول المعنوي والاجتماعي في هذا الصدد.. وعندما ننظر من هذه الزاوية نستطيع أن نقول: إن العديد من "الطرق الصوفية" بدأت تقترب من شكل "الجماعات"، فهي قد ابتعدت عن مفهوم الزهد المستند إلى الانزواء وتركِ الدنيا، أي ابتعدت عن الطرق القديمة. إلا أنها مستمرة في أصولها ومراسيمها وتقاليدها القديمة مع إضافة بعض البصمات الحديثة.

يُعد فتح الله كولن متصوفاً معاصراً ولكن على النمط الفردي. ولا

يمكن وصف حركته بأنها صوفية. لأنها لا تتشابه معها لا في ظاهرتها الاجتماعية ولا في آدابها وأصولها. لأن فتح الله كولن -كما قلنا من قبل- يتناول الصوفية -أو بالأحرى يتناول الحياة الروحية في الإسلام- من المنظور الفردي ويؤكد على أهميتها في توجيه الحياة الاجتماعية للمسلمين. ولكنه لا يتخذ "الطريق" كحركة اجتماعية أساساً. لذا فإن تقويم حركته بأنها "طريقة صوفية" تقويم خاطئ من ناحية الحقائق التاريخية ومن ناحية الآليات الأساسية للحركة.

٣. مفهوم الجماعة والشخصية المعنوية

كما ذكرنا سابقاً فإن التصوف في حركة فتح الله كولن يظهر فردياً، بينما يتم التأكيد على الشخصية المعنوية للجماعة. والجماعة هنا تعني وحدة معنوية وشخصية وإطاراً لإراداتِ جميع أفرادها وأفكارهم ومعتقداتهم وطرزِ سلوكهم وتوجهاتهم. فكل فرد فيها يُذيب أنانيته في الشخصية المعنوية للحركة مثلما تذوب قطعة ثلج في البحر.

تتشكل هذه الشخصية المعنوية حول محور: "إعلاء كلمة الله". فجميع نشاطات الجماعة وفعالياتها وقيمها وأهدافها تتوجه إلى هذه الغاية. ويُطلب من جميع منتسبي هذه الحركة أو الجماعة تحقيق هذا الهدف واحترامه وعدم خلط أي مصلحة شخصية لهم به.

من جانب آخر فإن "الشخصية المعنوية" وجود حَظِيَ بتجليات إنعام الله تعالى ولطفه وعطائه؛ فكما يكون الصوفي في التقاليد الصوفية مَظهراً لألطافٍ إلهية خاصة نتيجةَ تجاربه الروحية، كذلك تحمل الشخصية المعنوية للجماعة قابليةً أكثر لظهور تجلياتِ ألطاف الله تعالى عليها. وهي

تجلياتٌ أكثر بكثير من التجليات المعطاة للأفراد ولتجاربهم ومسالكهم الروحية. ففي الحديث: "يد الله مع الجماعة".[١]

يقول الأستاذ فتح الله كولن ما يأتي عن الشخصية المعنوية للجماعة:

"... الارتباط بـ"الشخصية المعنوية" تعني قيام الفرد بإذابة نفسه في الجماعة وتوحُّدَه معها. أما الجماعة فتُظهر التحامَ أفراد حول مُثُلِ فكرة واحدة وهدفٍ واحد. وتتشكل الجماعة عند الوصول إلى شعور جماعي. ويقوم الشعور الجماعي بإذابة الفرد في بوتقة الجماعة وتحويل أبعاده إلى بُعد واحد، فلا يصبح هنا فرد بل جماعة. فالفرد أصبح جماعة والجماعة أصبحت فرداً (...) والعبادات التي تُؤدى في مثل هذا الجو تَسيل وتنصبّ في حوض بعينه. وحتى لو لم يحدُث هذا فإن الشخصية المعنوية للجماعة ترتقي بسرعة إلى مراتب معنوية عالية وإلى ذرى شامخة".[٢]

إذن فالأستاذ فتح الله كولن يرى أن الشخصية المعنوية للجماعة مهمة جداً، وهي عامل مهم لإضفاء البركة على نشاطات الجماعة وفعالياتها، وعنصر من عناصر ترقيها المعنوي. ثم إن الارتقاء المعنوي الحاصل بفضل الشخصية المعنوية للجماعة أكثر أماناً في صدد السير والسلوك، وأبعد عن الغرور والكبرياء. وهذا هو ما يعبر عنه في التصوف بـ"الولاية".

٤. المحركات الأساسية للحركة

إن تحليل القوى الداخلية المحركة لأي حركة مهم من ناحيتين :الأولى: أنه يساعدنا على النفوذ إلى أعماق هذه الحركة. والثانية: أنه يمنع الوقوع في خطأِ فهم الكل عند القيام بتحليلات جزئية وفرعية للحركة. فهذه

(١) الترمذي: الفتن، ٧.

(2) M. F. Gülen, Fasıldan Fasıla, 1/172.

القوى المحركة تشبه مفاتيحَ مفاهيمِ الحركة، ويتشكل السلوكُ الاجتماعي والذهني حول هذه القوى على الدوام. ومعرفةُ هذا الأمر يحفظ المهتم بعلم الاجتماع وتحليلِ الحركة من الوقوع في الأخطاء العامة. كما يساعدنا على اقتناص أخطاءِ كل من يقوم بتفسير خاطئ للحركة.

إن العمق التصوفي والمعنوي في الإسلام يطلب من كل إنسان أن يكون متواضعاً وحليماً في علاقاته الاجتماعية والعائلية، وهو يستهدف بهذا كمالَ الفرد شخصياً من جهةٍ، وكمالَ العلاقات الاجتماعية من جهة أخرى. فكان من الضروري فهمُ التأثير الكبير والشامل للدين الإسلامي -الذي يملك عمقاً روحياً ومعنوياً قوياً- على منتسبيه، ومعرفةُ ديناميكية قواه المعنوية ودرجة تأثيرها عليهم. وفي غياب فهم الحياة الروحية العميقة للإسلام لا يمكن إجراء تحليل صحيح للسلوك الاجتماعي والذهني حتى للمسلم الاعتيادي.

وعندما نذكر الإسلام الثقافي فهذا يعني الإطار العام للعلاقات الروحية والعقائدية والأخلاقية والاجتماعية للمسلم مع الإسلام، وظهور هذه العلاقات ووضوحها. فعندما ننظر من نافذة الأسس الرئيسية للقوى المحركة نحصل على المنظر العام للسلوك الفردي والروحي والأخلاقي والاجتماعي للمسلمين. لذا فإن الوقوف على طبيعة القوى الديناميكية المحركة لحركة فتح الله كولن من الناحية الدينية والمعنوية والاجتماعية والثقافية من هذه الزوايا، يساعدنا على القراءة الصحيحة للسلوك الديني والاجتماعي والثقافي لهذه الحركة.

ولا شك أنه -بجانب المفاهيم المتعلقة بموضوعنا الذي نتناوله في هذه الفقرة، ومعانيها العميقة في الثقافة الإسلامية- من المهم تناول

انعكاسات هذه المفاهيم في الحياة الاجتماعية الواقعية، وكيفية تلقيها وفهمهما وتفسيرها أيضاً. وأهميةُ حركة فتح الله كولن أنها استطاعت إدخال هذه القوى الأساسية المحركة ضمن الحياة الاجتماعية والثقافية بنجاح. وإلا فإن هذه القوى الديناميكية الدينية والثقافية موجودة في الكتب وفي المصادر الدينية الرئيسة منذ ما يقارب من ألف وأربعمائة سنة. كما أن بعضها موجودة ضمن القوى الديناميكية التي أنتجها المسلمون. فقيم قبول الآخرين وقيم روح المسامحة والإنسانية وغيرها من القيم الأساسية، تعد من القيم التي قدمها المسلمون إلى الإنسانية طوال عصور عديدة عندما كانوا سادة العالم. وهذا الخط الذي أهديناه للعالم هي القيم الإنسانية الرئيسية التي قامت على هذه القوى الديناميكية المحركة.

من جهة أخرى، فإن التركيز على القوى الداخلية المحركة لهذه الحركة، يعني جلب الانتباه إلى أنها هي القوى الموجودة خلف جميع المقولات وجميع أنواع السلوك الاجتماعي للحركة. ففي كل نشاط للحركة، وكلّ علاقة تؤسسها مع الأوساط الثقافية المختلفة الأخرى، وكلّ فعالية من فاعلياتها في حوار الحضارات تبقى هذه الحركة مرتبطة بهذه القوى المحركة. ويستطيع كلُّ مراقب يقظ لَمْسَ هذا الأمر بسهولة. وكلُّ تفسير لا يتلائم مع هذه القوى الأساسية فهو تفسير زائف، حسب رأيي. ويمكن إدراج العديد من التحاليل الصحفية من الدرجة الثانية في تركيا ضمن هذا التصنيف؛ فجميع التقويمات في هذه التحاليل من أمثال وصف الحركة بأنها تتبع أسلوب "التقية"، أو أنها "إسلام راديكالي"، أو أنها تسعى لتأسيس "دولة دينية ومجتمع سياسي".. تقويمات زائفة، لأنها لا تملك أي استنتاجات صحيحة مستقاة من العلاقات الاجتماعية والثقافية للحركة،

ولا من القوى المحركة لهذه العلاقات الاجتماعية والثقافية للحركة. أي إنها تفاسير غير مشروعة من كلا الجانبين. ومعرفة القوى الديناميكية الداخلية للحركة ترشدنا إلى الإطار الصحيح الذي نستطيع ضمنه تفسير هذه الحركة وتقويمها. فبهذه المعرفة وحدها نستطيع تجنُّبَ الخروج أو الانحراف عن الإطار الصحيح في التحاليل الاجتماعية للحركة. والعديدُ من أنماط شجار الطرشان في السياسة وأنماط الضرب تحت الحزام تعود إلى هذا الانحراف والخروج عن هذا الإطار. إن العديد من الأقلام غير المسؤولة التي تقوم بالنقد الأدبي والسياسي والاجتماعي تهمل -مع الأسف- القواعدَ الخلقية الإنسانية، وهذا أمر يبعث على القلق. فالتحاليل بدلاً من أن تكون بناءة نراها تتجه إلى الهدم. ولقد صدق من قال:

جراحاتُ السنانِ لها التئامُ   ولا يلتامُ ما جرحَ اللسانُ

وهذا المثل يصف هذا الشجار والعراك الحالي.

هناك أمر آخر أراه مهما في مجال الكلام عن الآليات المحركة أو ديناميكيات حركة فتح الله كولن، وهو أن من أهم خصائص هذه الحركة أن آلياتها وديناميكياتها تظللها مُثُل عليا، أي أنها متوجهة نحو الأبدية لأن الإسلام وحي إلهي. فهي تتناول الإسلام كدين وليس كأيدولوجية. لأن الإسلام يَعِد الإنسان بحياة أبدية وبالوصول إلى الحقيقة المطلقة وراء هذا العالم المحدود والفاني. وهذه المُثُل، أي مُثُل الأبدية والخلود موجودة ومندمجة في كل نشاط من النشاطات الاجتماعية لهذه الحركة. وقد يبدو هذا للكثيرين شيئاً معلوماً وبدهياً، ولكن هذه المثل لا تبقى في حركة فتح الله كولن كأقوال وشعارات كلامية مجردة، بل تنقلب إلى خطط فعالة في جميع أوجه نشاطاتها. لذا على الأنموذج الإنساني في هذه الحركة تهيئة

نفسه لتضحية وإخلاص غير متناهيين.(١) وهذه المُثُل الممتدة إلى اللانهاية تُكسب ديناميكيات هذه الحركة معنى أوسع وأعمق، وتُفرز جواً من الشد الروحي. لذا نرى أن فتح الله كولن كثيراً ما يتحدث عن الشد الروحي.(٢) وهذه الشد الروحي هو الذي أمد شباب هذه الحركة بالقوة لمجابهة جميع الظروف الصعبة والقاسية في مختلف أرجاء العالم، ومواصلة تقديم خدماتهم. وعادةً ما يستند الشد الروحي إلى قاعدة "إعلاء كلمة الله".

ولو أردنا تعداد الديناميكيات المعنوية والفكرية لهذه الحركة لاحتجنا إلى كتاب كامل. والحقيقة أنه يجب -فعلاً- القيام بهذا البحث وكتابة مثل هذا الكتاب. ولاشك أن قريحة فتح الله كولن الواسعة التي لم تتحدد بالعلوم والأفكار الدينية فقط لعبت دوراً أساسياً في هذا الأمر؛ فإلى جانب علومه وعواطفه الدينية لعب مخزونه الفكري والفلسفي والاجتماعي، وتجاربُه التي تزيد على أربعين عاماً دوراً مهماً في هذا الصدد. ويستطيع كلُّ مراقبِ أن يلاحظ أنه على الرغم من تغير الكثير من الظروف السياسية والاجتماعية والمادية والعديد من مواضيع الساعة خلال أربعين عاماً فإن الخطوط العامة لدعوته لم تتغير.

ومما يلفت الانتباه أيضاً طريقة تناول فتح الله كولن آليات وديناميكيات حركته ونظرته لها؛ فموقفه الإسلامي وفهمه للإسلام يعد فهماً محافظاً

(1) M. F. Gülen, Örnekleri Kendinden bir Hareket, s.112-120; Işığın Göründüğü Ufuk, s.138-261; Çağ ve Nesil, s.22; Günler Baharı Soluklarken, s.86; İrşad Ekseni, s.215

(2) M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s.20-21, 51-53; Zamanın Altın Dilimi, s.146-148; Buhranlar Anaforunda İnsan, s.93; Işığın göründüğü Ufuk, s. 27, 183, 190; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 25, 37, 88, 111, 219; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 2, 84, 112; Fasıldan Fasıla, 2/87, 4/15.

ومرتبطاً بالنصوص الإسلامية ارتباطاً وثيقاً. إلاّ أنه يملك -من جانب آخر- فكراً تجديدياً ينعكس على آليات حركته وديناميكياتها.

وكونُه محافظاً لا يعني تعصباً، ولا ضِيقاً في الأفق؛ فنظام تفكيره وطراز حركته يدل على الحركة وعلى الحيوية. واهتمامُه بالفن والأدب والفكر والفلسفة وغِنى لغته، وقابليتُه الفريدة في الخطابة تُظهر مدى غنى محتواه الفكري وثرائه.. وسنقوم هنا باستعراض بعض ديناميكيات حركته باختصار. أما من يطلب تفصيلاً أكثر فيمكن له مراجعة كتبه.

أ- سعة الضمير

ربما لا يأخذ هذا المفهوم في حركة فتح الله كولن مكاناً واسعا ضمن ديناميكياتها الداخلية، إلا أن النظرة التي اكتسبها هذا المفهوم جعلت له دوراً مهماً. وأنا أعتقد شخصياً بأنه لا يوجد مفهوم في العرف الإسلامي أوسع ولا أغنى من هذا المفهوم. ويُفهم من المقالات التي كتبها فتح الله كولن ومن المواعظ التي ألقاها في السبعينات من القرن الماضي مدى اهتمامه بهذا المفهوم؛ فهو ينظر من زاوية هذا المفهوم إلى جميع المظاهر الأخلاقية في الفرد والمجتمع.

ولكي نفهم طبيعة الإنسان والمجتمع ونظم التعليم التي يطمح إليها فتح الله كولن يجب علينا البدء بالمحتوى الواسع والعميق الذي يحمّله لهذا المفهوم. فهو يشير بهذا المفهوم إلى تدين ناضج ومخلص في الفرد، وإلى مجتمع يملك عمقاً في العلم والعرفان.

وهو أحياناً يعدّ هذا المفهوم المحكَ الوحيد للخير وللجمال وللحقيقة، ويراه مقياساً للخير في أي فكر أو كلام أو في أي مشروع موضوع لخير الإنسانية، وأداة لمعرفةِ ما إذا كان فعلاً لخير المجتمع والإنسانية أم لا.

لهذا نرى فتح الله كولن منذ السبعينات وحتى الآن يؤكد بكل وسيلة على أهمية "سعة الضمير" في الفرد وفي المجتمع، ويرى أنه ما لم يصل الفرد والمجتمع إلى تحقيق هذا المفهوم فليس في الإمكان تحقيق أي نهضة في أي مجتمع.[1]

ب- إعلاء كلمة الله (الإرشاد، التبليغ، الدعوة)

نستطيع تلخيص هذا المفهوم بالقول بأنه يعني "إيصال كلمة الله إلى الإنسانية جمعاء". وتَعَرَّض هذا المفهوم ضمن التاريخ الإسلامي للتطور على الصعيد الاجتماعي والفردي والسياسي في مختلف المجتمعات الإسلامية. ويمكن أن نتحدث عن أبعاد ثلاثة له: بُعد الدعوة، وبُعد التبليغ، وبُعد الإرشاد. وعندما يَستعمل فتح الله كولن مصطلح "إعلاء كلمة الله" يقصد منه هذه الأبعاد الثلاثة. وهو يربطه بسببِ وحكمةِ وجود الإنسان في هذه الدنيا. فحكمة وجود الإنسان مرتبطة بإعلاء اسم الله وكلمتِه في الأرض، ويجب أن يعيش الإنسان لتحقيق هذا الهدف. أما ربطه بالجهاد المادي فقط فهو ربط موضعيّ وظرفيّ؛ فالحرب لم تكن في الإسلام أساساً بل شيئاً عرضياً. فالسلام وتطوير العلاقات الطيبة المتقابلة هو الأصل. وإعلان الحرب لن يكون إلا عند وجود غارة وهجوم خارجي. وهذا الإعلان موجود ضمن الصلاحية الرسمية للدولة حصراً. وأيُّ هجوم على

---

(1) M. F. Gülen, Fatiha Üzerine Mülahazalar, s.189-190; Ölçü veya Yoldaki Işıklar, s. 101; Kalbin Zümrüt Tepeleri, 1/113; Kırık testi, s.212-215; Sohbeti Canan, s.166; Hak Karşısında Konumu ve Duruşuyla İnsan, Sızıntı, Şubat 2004; İnsanın Konumu, Sızıntı, Mart 2004; www.herkul.org. Kırık Testi, Ayaklarımızı Kaydırma Allah'ım, 7 Mart 2005; www.herkul.org; Kırık Testi, Meçhul Kahramanlar, 18 Nisan 2005; www.herkul.org., Kırık Testi, En Önemli Vazife, 27 Eylül 2004.

أرض الإسلام يعطي الحق للمسلمين في الدفاع عن أنفسهم. ويظهر هنا الجانب المادي من إعلاء كلمة الله وهو "الجهاد القتالي" ضد المعتدين.

تَعَرَّض مفهوم "إعلاء كلمة الله" عند المحللين الغربيين للتشويه، وصُوِّر كأنه دعوة في الإسلام للحرب والهجوم والاعتداء والإرهاب.[١] ولكي نفهم نظرة فتح الله كولن في هذا الموضوع، ولماذا جعل هذا المفهوم من الديناميكيات الداخلية الأساسية في دعوته يجب الاطلاع على كتابه: "روح الجهاد وحقيقته في الإسلام".[٢] ففي هذا الكتاب تحليل عميق لهذا المفهوم، ولماذا عُد من الديناميكيات الداخلية للحركة. والمؤكَّد هنا أن فتح الله كولن يضع هذا المفهوم في أسس حكمة وجود الإنسان على سطح هذه الأرض.[٣]

ج- هدف الإحياء

يهتم فتح الله كولن بهذا الهدف اهتماماً كبيراً ويعدُّه من أهم الديناميكيات التي تؤمِّن يقظة الأمة. ولا يعد هذا الهدف في حضارتنا مجرد تضحية معينة، بل هو بطولة في عالم المثل والنبل أي الارتفاع عن كل مكسب دنيوي، وتجاوزُه. ولا يستطيعه سوى الذين يهدفون إلى نيل رضا الله تعالى، متسامين على كل منفعة ومصلحة ذاتية.

لذا نرى فتح الله كولن يقول:

---

(1) M. F. Gülen, İlayi Kelimetullah veya Cihad.

(٢) تمت ترجمة هذا الكتاب من قبل الاستاذ إحسان قاسم الصالحي ونشر ضمن منشورات دار النيل للطباعة والنشر.

(3) M. F. Gülen, Fasıldan Fasla, 4/87; İrşad eEkseni, s.17, 200; Prizma, 1/206, 226, 4/49, 57, 261; Kırık Testi, s. 110; Kendi Dünyamıza Doğru, s.166; Işığın Göründüğü Ufuk, 131; Kırık Testi, s. 443ç

"نحن اليوم لا نحتاج إلى هذا ولا إلى ذاك، بل إلى أشخاص يستطيعون أن يقولوا: إنني أرضى في سبيل السعادة المادية والمعنوية لأمتي أن أقتحم النيران".. إلى الذين يَفنون في سبيل الحق والأمة ضاربين عرض الحائط بكل المنافع الشخصية.. إلى الذين يتلوون من آلام المجتمع ويئنون.. إلى الذين يحملون في أيديهم مشاعل العلم مناضلين ضد الجهل والحماقة.. إلى الذين يهبُّون بكل عزم وبكل إيمان لنجدة الذين ضاعوا في طرق الحياة.. إلى الذين يستمرون في طريقهم دون يأس مثل جواد أصيل.. إلى الذين يتركون نشوة الحياة وزينتها في سبيل إحياء الآخرين".[١]

د- نذر النفس للحقّ وللخَلق

يمكن أن يعد هذا امتداداً للديناميكية المعنوية السابقة، أو تعبيراً آخر عنها. ذلك لأن من يعش للآخرين فعليه أولاً أن ينذر نفسه للحق وللخَلق. فكما هو معلوم فإن منبع كل حب هو الله تعالى، وكل حب وكل خير وكل جمال إنما هو من تجليات أسمائه الحسنى. وكما هو معروف: فـ"إننا نحب كل الخلق، لأنه من خلق الله تعالى". وهذا التجلي من الشمول بحيث يغطي جميع ساحات وجود الإنسان. وعندما نفهم جيداً معنى "الخالق" و"المخلوق" نفهم الفرق الكبير بين أساس المحبة في الإسلام، وبين أساسِها في "الفلسفة الإنسانية" (Humanism) في الغرب. فالمحبة هناك محبة فلسفية وبشرية، ولا تحمل أيَّ لمسة قدسية، بينما منبع المحبة في الإسلام -بجميع أنواعها- هو الله تعالى.[٢] ولو لم يكن كل أنواع الحب والحمد والثناء تجليا من تجليات أسمائه الحسنى، لحُرِمت الإنسانية من

---

(1) M. F. Gülen, Yitirilmiş Cennete Doğru, s. 128.

(2) M. F. Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s.185, 187, 189; Beyan, s. 48, 55, 113, 142

المحبة والرحمة والشفقة. لذا كان على كل إنسان في الإسلام أن ينذر لله أوّلاً كل أنواع الحب والعشق والمحبة.

يقول فتح الله كولن:

"إن أهم مصدر للقوة عند الذين نذروا أنفسهم للحصول على رضا الله تعالى، وجعلوا غايتهم الفوز بمحبة الله هو عدم وجود أي أمل أو هدف مادي أو معنوي آخر. فهم -على خلاف عادة أهل الدنيا- لا يهتمون بالربح والكسب والرفاه، ولا يشكِّل هذا عندهم قيمة ولا مقياساً".(١)

هـ- التضحية والإخلاص والوفاء

من آليات حركة فتح الله كولن وديناميكياتها الداخلية خصلة "التضحية والإخلاص". وقد يقول أحدهم: ولماذا تَجعل هذه الصفاتِ من مميزات حركة فتح الله كولن مع أنها صفة موجودة في العادات والتقاليد الإسلامية؟. وجواباً على هذا نقول، بأن فتح الله كولن مثلما وسَّع المفاهيم الأخرى، كذلك وسع هذه الخصال، فهو لا يرضى بالحد الوسط من هذه الخصال في حركته، بل يريد الأفق الأخير لما تستطيع هذه الخصال الوصول إليه.

لذا يَرِد في العديد من كتاباته عند ذكر هذه الخصال تشبيهاتٌ مثل:

رجلُ الخدمة "كالجواد الأصيل الذي يعدو حتى يكاد أن ينشق صدره، أو كالنسر الذي أفرد جناحيه للطيران"..الخ.

"التضحية من أهم مميزات رجل الخدمة؛ فمن لا يعزم على التضحية

---

(1) M. F. Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 37, 119; Beyan, s. 93, 126; Yeşeren Düşünceler, s. 109, 110; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 107; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 54; Kırık Testi, s. 105; Gurbet Ufukları, s. 67; İslam Dünyası, Sızıntı, Mart-2004; İlim ve Araştırma Aşkı, Sızıntı, Haziran-2004; Mehmet Gündem, M. F. Gülen'le 11 Gün, s. 220

ولا يأخذها في اعتباره لن يكون رجل خدمة أبداً، ومن لم يكن رجل خدمة فليس هناك أي احتمال أمامه للنجاح. أجل، عليه أن يستعد للتضحية بماله أو بنفسه أو بمنصبه أو بأولاده وعياله أو بشهرته وجاهه.. وعندما بدأ رسول الله ﷺ في مكة بإرساء قواعد رسالته، قام أولا بنفسه بالتضحية، وكان قدوة لأصحابه الذين آمنوا بدعوته، حيث نفث فيهم روح التضحية والفداء، وكان هو قدوة حسنة لهم في هذا الأمر".[1]

و- التمثيل والتبليغ

هناك الآن على سطح الأرض العديدُ من المدارس والحركات الفكرية والسياسية والفلسفية والأيدولوجية الممتدة من الماضي إلى الحاضر. ومع أن في بعضها ما هو مفيد وفي صالح الإنسانية، إلا أن بعضها تبدو وكأنها عبارة عن شعارات فقط، ولم تنزل إلى الواقع العملي في المجتمع، ولا يبين أصحاب هذه الشعارات عن مدى إمكانية تطبيقها عملياً. ولا شك أن لكل فكر ناحيةً نظرية وأخرى عملية. ومع أن النظرية مهمة إلا أن قابليةَ وإمكانيةَ تطبيقها مهم أيضاً. وهنا تظهر أهمية الأشخاص الذين يستطيعون تطبيق الفكر في الواقع العملي وتمثيله؛ فقابلياتهم ولياقتهم وإخلاصهم وكفاءتهم تلعب دوراً كبيراً في تمثيلهم لرسالتهم.

ويؤكد فتح الله كولن -منذ السنوات الأولى- على أمر التمثيل السلوكي للمبادئ السامية الإسلامية، ويَعدُّه من الديناميكيات الداخلية للحركة. فهو عندما يقدم مقاطع من حياة الأنبياء والصحابة والحواريين المملوءةِ بالحركة والدعوة والتبليغ، يلفت الأنظار على الدوام إلى هذه الناحية.. إلى مواقفهم الشجاعة وإلى صبرهم وتحملهم وإخلاصهم، ويَعدُّ هذه

(1) M.F.Gülen, İrşad Ekseni, s.188-189.

الصفات مهمة مثل أهمية الحركة نفسها. أي إن قابلية أصحاب أي فكر أو دعوة أو جماعة أو حركة في تمثيل رسالتها مهمة جداً.

بل يرى أنه "إن لم تكن قابلية الداعية في تمثيل الدعوى في الواقع العملي كافية فهذا يعني أنه لا يملك فكراً ولا يملك شيئاً يقدمه للمجتمع". ويصف قابلية التمثيل بأنها "التوحد بين الداخل والخارج".

يقول فتح الله كولن:

"الذين يحاولون إصلاح الدنيا يجب أن يُصلحوا أنفسهم أوَّلاً، ويَصِلوا إلى التوحد بين داخلهم وخارجهم. أجل، عليهم أولاً أن ينقّوا دواخلهم من الغل والحقد والحسد وينظفوا خارجهم من أي تصرف أهوج حتى يكونوا أسوة للآخرين. والذين لم يجاهدوا أنفسهم ولم يطهروها، ولم ينتصروا في عالم عواطفهم وأحاسيسهم لن يستطيعوا التأثير في الجماهير مهما كانت دعاويهم براقة".[1]

(1) M. F. Gülen, Ölçü veya Yoldaki Işıklar, s.208

النتيجة والتقويم

من أهم المصاعب التي تواجه أي تحليل يقوم بمراقبة حركة اجتماعية وثقافية ومتابعتِها في خضم تحولاتها هي تعيين ثوابت تلك الحركة وكذلك تعيين متغيراتها. وبما أن أمر الثوابت والمتغيرات مهم جداً فيجب البدء في تحليل أي حركة بتناول هذه الديناميكيات.

تشكل الثوابت ديناميكيات الحركة الرئيسية. أما المتغيرات فتشكل النواحي الظرفية لها. وعند القيام بتحليل حركة ما يتم عادةً تناسي هذه العناصر تماماً أو إهمالها أو يتم الخلط بينها، وهذا يجعل من الصعب متابعةَ مراحل التغير للحركة متابعة صحيحة. ولا أقصد من التغير قيام الحركة بتغيير لونها وشكلها بحيث تصبح غريبة عن طبيعتها وأهدافها لمجرد تغير الأحوال والظروف، بل أقصد الطريق الذي تخطه الحركة بالمعنى الاجتماعي. لذا تناولتُ في الكتاب من حين لآخر مسألة أهمية الديناميكيات الأساسية للحركة. وفي النتيجة فإن المديح أو النقد الموجه إلى الحركة سيكون موجهاً إما لثوابت الحركة أو لمتغيراتها. فالتحليل الذي يأخذ ثوابتَ الحركة فقط بنظر الاعتبار، يرى أن موقف الحركة تجاه المتغيرات الاجتماعية وتجاه التطورات ليس صحياً. والتحليل الذي يحصر نظره على متغيرات الحركة سيتهمها بأنها لا تحافظ على ديناميكياتها الأساسية المحافظة المطلوبة. بينما يقتضي التحليل الصائب النظرَ إلى كلا العنصرين في آن واحد. وهذا ما حاولتُ تحقيقه هنا؛ إذ لم أُهمل أيَّ عنصر من هذين العنصرين عند تناولي للحركة بالتحليل.

وإذا كان هناك ما يقال عن حركة فتح الله كولن فهو أنها حركة تستحق التحليل، إذ هي تحمل الكثير من العناصر المهمة المستحقة للتحليل. وعمليةُ تحليلِ مثل هذه الحركة تحليلا منظماً وعلمياً ليست عملية سهلة. فقد تستوجب تناولَ تاريخ جميع الحركات الفكرية البشرية. وأيُّ خطأ بسيط قد يفسد التحليل كله. لذا كانت التحاليل الاجتماعية مملوءة بمثل هذه التحاليل الحرة السائبة لكونها سهلة. هذا إذا كان هناك -طبعاً- مثل هذه التحاليل. وإذا استثنينا الطرق الوعرة التي أنشأتها بعض المفاهيم الجاهزة وبعض البنى الفكرية في الغرب، فليس هناك أي تحليل منظم للحركات الإسلامية. وقد ذكرتُ هذا الأمر في هذا الكتاب عدة مرات.

ولا شك أن أي تحليل لحركة فتح الله كولن ولغيرها من الحركات المشابهة لها في العالم الإسلامي، يجب أن ينطلق من نظرة من داخلها. ولا يستطيع أيُّ تحليل ينطلق من مفاهيم غربية راسخة منذ السابق ولا أية طريقة أو منهجية غربية الوصولَ بنا إلى أي نتيجة صحية وصحيحة. فلم تستطع كتابات المستشرقين ولا كتابات تلاميذهم المحليين تقديم أي تحليل صحيح. فكتابات المستشرقين في الحقيقة كتابات أيدولوجية إن تم تدقيقها. والمنهجية التي وضعها علم الاستشراق في هذا الخصوص كانت منهجية ملائمة لمثل هذه الأيدولوجية، وقَدمت عالماً من المفاهيم المتساوقة معها. والتسلط الأيدولوجي للمفاهيم الغربية أزعجت حتى بعض رجال علم الاجتماع في الغرب. لذا نكرر القول بوجوب النظر من داخل الحركات الإسلامية عندما يراد تقديم تحليل عن العالم الإسلامي.

لقد أحسست طوال بحثي هذا بالصعوبات التي واجهتني نتيجة عدم وجود تقليد راسخ في موضوع التحليل والتفسير. لذا لم أستطع بناء

سقف فكري منظوم (Systematik). وما بذلته من جهد في تحليل حركة فتح الله كولن، إنما هو محاولة للفهم من جهةٍ وتجربةٌ لتقديمِ تحليلٍ منظوم ومتماسك من جهة أخرى.

ولاشك أن هناك الكثير مما يمكن ذكره عن هذه الحركة، ولكن جهدنا كان منصباً في الأساس على ذكر العوامل المختلفة التي تشكِّل النواحي الدينية والاجتماعية والفكرية والثقافية لها. ولاشك أن الموضوع يحتاج إلى دراسة أطول وأدق وأشمل، وأرجو أن يكون جهدي هذا السلَّمَ الأول لمثل هذه الدراسة الشاملة المطلوبة.

وناحية أخرى أريد الإشارة إليها وهي أنه لكي نفهم مقولات فتح الله كولن الاجتماعية يجب إلقاء نظرة قريبة على الأحداث الاجتماعية التي وقعت في تركيا في الخمسين سنة الأخيرة. فلم نستطع نحن الدخول في هذه التفاصيل.

لقد دخل مشروع الحوار الذي قدمه فتح الله كولن إلى المسرح السياسي في الوقت الذي كان الخلاف السياسي قد بنى جدراناً سميكة من الأيدولوجيات في الأذهان. إن الاستقطاب الذي شهدته تركيا، والتفرق إلى شيع مختلفة قبل عام ١٩٨٠ لايزال مؤثراً في فكرِ وفي عالم السياسة عند الكثيرين. لذا كانت الأذهان المصبوبة في قوالب معينة ومختلفةٍ تجد صعوبة في الانخراط في الحوار الفردي الذي تمت الدعوة إليه. وعلى الرغم من التحولات الثقافية والأيدولوجية الجذرية التي عاشها العالم كله، كانت النخبة في تركيا تبدي بعض المقاومة على التغير. ونظراً لأنني لا أريد أن أتعب القارئ غير التركي فلن أدخل في تفاصيل ما حدث في تركيا.

ولكي لا يزداد حجم الكتاب فلم أقم باعطاء تفاصيل أو تفاسير طويلة

حول الديناميكيات الداخلية للحركة. ولكني أرى أن أي تحليل يتناول هذه الديناميكيات بالدراسة والتحليل سيقدم صورة أوضح حول حركة فتح الله كولن. كما أن مثل هذه الدراسة ستقدم إطاراً منهجياً لتحليل الحركات المشابهة لحركة فتح الله كولن في العالم الإسلامي. فليست هناك حركة يكون الإسلام مرجعيتها وتخلو من هذه الديناميكيات.

إنني غير متأكد من أن ديناميكيات حركة فتح الله كولن التي تناولتُها تمثل القيم المركزية للحركة، ولكني متأكد أن هذه الديناميكيات يسرت لي سبل تعقب الموقف الديني والاجتماعي للحركة؛ فقد لاحظت أنني لا أتناول موضوعاً إلا ويكون لهذه الديناميكيات تأثير ثقافي عليه بشكل مباشر أو غير مباشر، فشاهدتُ أنها تحيط بجميع التأثيرات الدينية والاجتماعية والدينية للحركة.

وموضوع آخر أود التطرق إليه، وهو أنه لا يمكن القول بأنني تناولت الوجه الديني لحركة فتح الله كولن بشكل كافٍ. لم أفعله لسببين: الأول: أننا كنا نستهدف إبراز الوجه الاجتماعي والثقافي للحركة في المقام الأول، فلم نتطرق كثيراً إلى الوجه الديني للحركة. والسبب الثاني: يتعلق بأسلوب هذا البحث؛ فقد فضلنا استخدام مصطلحات علم الاجتماع في هذا الكتاب، وليس أسلوب المصطلحات الدينية. ولا شك أن الأستاذ فتح الله كولن شخصية دينية في المقام الأول. فهو عالم ديني وواعظ ومفكر نشأ في جو التقاليد الدينية. ولا شك أن الصبغة الدينية موجودة في كل أحاديثه ومقالاته وهي تدل على ماهيته الدينية. ولو تمت دراسة حول الناحية الدينية لحركة فتح الله كولن لكانت دراسة مفيدة وتيسر الاطّلاع على الحركة عن قرب.

وأخيراً يمكن قول ما يأتي عن حركة فتح الله كولن:

١. إنها ليست حركة سياسية وأيدولوجية.

٢. إنها حركة ناشئة عن جهود مدنية.

٣. إنها تجربة غنية أظهرت مدى ثراءِ وسعة العلاقات الاجتماعية والثقافية في الإسلام.

٣. إنها أنشأت نظاماً إنسانياً واجتماعياً غنياً. وإنها حركة مخلصة متسمة بالتضحية وقائمة على العطاء الاجتماعي وليس على السلب الاجتماعي.

٤. إن لها بُنية تقوم باحتضان المجتمع بجميع طبقاته.

٥. إنها تقوم بالجمع والصهر والتوفيق بين القيم الدينية والمُثل الاجتماعية.

٦. مع أنها لا تؤكد كثيراً على القابليات الفردية، إلا أنها تُكسب منتسبيها شخصية وماهية اجتماعية واسعة.

٧. مع أنها ليست طريقة صوفية بالمعنى الكلاسيكي، إلا أنها أيضاً ليست حركة دنيوية (Seculer) بالمعنى الحديث للدنيوية.

٨. إنها حركة تؤكد من الناحية الدينية والثقافية على وحدة العلم والدين والعقل والقلب. وإنها تدعو من الناحية الاجتماعية إلى الحوار وقبول الآخر، وتؤكد من الناحية العملية على العمل الإيجابي.

٩. إنها حركة لا تبتغي مصلحة مادية دنيوية، ولا تبتغي من نشاطها الوصولَ إلى هدف سياسي.

الفهرس

الفصل الثالث

البعد الثقافي

الفصل الرابع

البعد الديني